

OLIMPIADA FILOZOFICZNA



NR 46

W numerze m. in.

- *Łukasz Malinowski* Filozofia w praktyce, czyli po co nam wiedzieć, że nic nie wiemy?
- Prace wyróżnione: *Artur Harris; Bartosz Francki; Patryk Kurowski; Stanisław Matys; Bartłomiej Witeszczak*
- Recenzje książek: *W. Benjamin, Berlińskie dzieciństwo na przełomie wieków; R. Rorty, Filozofia jako kultura polityczna; C. Tavis, E. Aronson, Błądzą wszyscy (ale nie ja)...*
- XXIII Międzynarodowa Olimpiada Filozoficzna, najlepsze prace: *Iván György Merker; Antti Autio; Stanisław Jędrczak*
- Tematy esejów i testy Zawodów Okręgowych XXV, XXVI i XVII OF
- Regulamin i program XXVIII OF
- Adresy Komitetów Okręgowych OF
- Kalendarium XXVIII OF



Polskie
Towarzystwo
Filozoficzne

ISSN 1509-7439

OLIMPIADA FILOZOFICZNA



NR 46

Polskie Towarzystwo Filozoficzne
Warszawa 2015

OLIMPIADA FILOZOFICZNA
wydaje Polskie Towarzystwo Filozoficzne
ISSN 1509–7439

Rada Programowa
Władysław Stróżewski (przewodniczący),
Barbara Markiewicz,
Józef Niżnik

Redaktor
Barbara Kalisz

Adres Redakcji
ul. Nowy Świat 72, 00–330 Warszawa, Pałac Staszica
p. 160, tel. (22) 826–52–31 w. 759
tel/fax (22) 657–27–59
e-mail: Olimpiad@ifispan.waw.pl

Realizacja wydawnicza
Pracownia Wydawnicza, Zalesie Górne

Wydanie finansowane z dotacji przyznanej przez

MINISTERSTWO
EDUKACJI
NARODOWEJ
—————  —————

Spis treści

XXVII OLIMPIADA FILOZOFICZNA

Podziękowania	5
Łukasz Malinowski <i>Filozofia w praktyce, czyli po co nam wiedzieć, że nic nie wiemy?</i>	6
Elżbieta Górecka <i>Uroczystości olimpijskie w Radomiu</i>	10
Lista laureatów i finalistów XXVII OF w roku szkolnym 2014/2015	14
Tematy esejów i testy zawodów okręgowych XXV, XXVI, XXVII OF	17

PRACE WYROŻNIONE

Artur Harris <i>Czy omylny umysł może badać swoje własne błędy?</i>	33
Stanisław Matys <i>Czy omylny umysł może badać swoje własne błędy?</i>	38
Patryk Kurowski <i>W jaki sposób klasyczne koncepcje etyczne pomagają ująć współczesne dylematy moralne?</i>	60
Bartosz Francki <i>Czy wojna może być sprawiedliwa?</i>	80
Bartłomiej Witeszczak <i>Zło moralne</i>	88

CO WARTO CZYTAĆ

Adam Andrzejewski <i>Re-definiowanie estetyki</i>	107
Magdalena Gawin <i>Świat zwierząt i ludzi</i>	108
Magdalena Gawin <i>Filozofia a kultura</i>	110
Dorota Halina Kutyla <i>Miasto dziecka, czyli Berlin Waltera Benjamina</i>	111
Marta Zaręba <i>Dysonans poznawczy z punktu widzenia psychologa, kognitywisty i epistemologa</i>	118

MIĘDZYNARODOWA OLIMPIADA FILOZOFICZNA

Magdalena Gawin <i>XXIII Międzynarodowa Olimpiada Filozoficzna</i>	121
Stanisław Jędrzak <i>Subject no. III</i>	123
Iván György Merker (Węgry) <i>Quotation I.</i>	130
Antti Autio (Finlandia) <i>Subject no. III</i>	137

XXVIII OLIMPIADA FILOZOFICZNA

Regulamin XXVIII Ogólnopolskiej Olimpiady Filozoficznej.....	142
Program XXVIII Olimpiady Filozoficznej	156
Zgłoszenie uczestnictwa w XXVIII Olimpiadzie Filozoficznej	173
Komitety Okręgowe OF	174
Komitety Główny OF	183
Noty o autorach.....	184

XXVII OLIMPIADA FILOZOFICZNA

Podziękowania

Serdecznie, z wielką atencją, dziękujemy naszym wspaniałym Przyjaciołom – Wydawcom, którzy zechcieli obdarować naszych laureatów – zwycięzców XXVII Ogólnopolskiej Olimpiady Filozoficznej i ich nauczycieli – opiekunów cennymi publikacjami.

W imieniu uczestników Olimpiady oraz jej organizatorów serdecznie dziękujemy ofiarodawcom, którymi w edycji XXVII Olimpiady na szczęblu centralnym byli:

Wydawnictwo Aletheia

Wydawnictwo Marka Drzewieckiego

Wydawnictwo Eneteia

Wydawnictwo IFiS PAN

Wydawnictwo Oficyna Naukowa

Wydawnictwo Rebis

Wydawnictwo Scholar

Wydawnictwo Wydziału Filozofii i Socjologii UW

Wydawnictwo Universitas

Wydawnictwo Znak.

Dziękujemy także Fundacji Instytutu Filozofii i Socjologii PAN za darowiznę pieniężną oraz Dyrekcji IFiS PAN i IF UW za udostępnienie sal na przeprowadzenie etapu centralnego. Dziękujemy również kadrze akademickiej za sprawne przeprowadzenie zawodów centralnych, nauczycielom i dyrekcji szkół, z przede wszystkim wspaniałym uczestnikom XXVII OF, którzy zechcieli wziąć udział w szlachetnych zmaganiach olimpijskich.

Do spotkania w następnej XXVIII Olimpiadzie Filozoficznej!

Filozofia w praktyce, czyli po co nam wiedzieć, że nic nie wiemy?*

Zestawienie w jednym zwrocie filozofii i praktyki brzmi dziś jak oksymoron. Wydaje się, że obok matematyki, filozofia jest jedną z tych nauk, którym najdalej jest do kontekstu praktycznego. W pierwszym kroku wytłumaczymy się zatem z tytułu. Możemy w nim dostrzec trzy zagadnienia: odwołanie do refleksji Sokratesa, mało elegancki zwrot „po co” oraz właśnie oksymoroniczną filozofię jako dziedzinę praktyczną.

Myśl Sokratesa, wypowiedziana u progu śmierci, jest refleksją tyleż głęboką, co pesymistyczną. Bogate intelektualnie życie, świadectwo ogromu merytorycznego zainteresowania oraz wiedza o myśli poprzedników – jońskich filozofów przyrody. Te lata wytężonej myśli – i wszystko, by stwierdzić, że wiem tylko jedno? Jaki zatem wkład w intelektualny w gmach ludzkości wnosi jeden z największych filozofów, jeśli sam nie potrafi stwierdzić niczego (poza owym jednym) pewnego? Z tym pytaniem na chwilę pozostanmy.

Krok drugi, łączący się z pierwszym formą pytania, lecz odwołujący do naszej współczesnej, jakże przyziemnej celowości, odnajdujemy w owym niezgrabnym „po co”. Nawet nie „dlaczego”, które przywodzi głębię i istotę zagadnienia, nawet nie „z jakiej przyczyny”, które może przywoływać klasyczne pytanie o arché, lecz właśnie skierowane na nieodległą przyszłość i wymiar praktyczny – „po co”. Dziś właśnie w ten sposób i o to pytamy, myśląc o praktyce. Z jednej strony zatem nasz ojciec Sokrates, z drugiej banalne pytanie „po co”.

Filozofia w praktyce to uproszczona próba umiejscowienia filozofii w dzisiejszym świecie. Czy możemy o niej myśleć jako o nauce, która czemuś służy? Która dokądś nas prowadzi? Która pomaga nam się bardziej wyspać i budować lepsze drogi? Spróbujmy na chwilę oddać się ukochanemu przez filozofów eksperymentowi myślowemu, witając w na-

* Wykład wygłoszony na uroczystości zakończenia XXVII Olimpiady Filozoficznej w dniu 15 maja 2015 r. w Warszawie (*przyp. red.*).

szych progach ojców filozofii i dzieląc się z nimi naszymi dokonaniem. Czy spojrzą na nas z podziwem, stwierdzając z uznaniem (zapewne ustami Heraklita), że wiele wody upłynęło w rzece filozofii w ciągu dwóch i pół tysiąca lat?

Jaki efekt dałby podobny eksperyment na przykład w astronomii? Czy Galileusz, Newton i Kepler z uznaniem pokiwaliby głowami, gdyby mogli poznać nasze dokonania w dziedzinie badania kosmosu? Zapewne tak, a to jedynie pół wieku. Jak zatem zaprezentujemy się gigantom stojącym u źródeł filozofii?

Spróbujmy zacząć od kilku zagadnień, jakie znajdowały się w obszarze zainteresowań greckich myślicieli – początek świata, natura bytu, granice poznania, miejsce człowieka w świecie. Jaki postęp dokonał się w tych obszarach?

Początek świata, jego źródło, czyli greckie arché to dla Talesa woda, dla Anaksymandra arché jest bezkresem (*apeiron*), dla Anaksymenesa – powietrzem, dla Pitagorasa liczbą. Co po dwóch i pół tysiąca lat potrafimy do tego dodać? Woda w stanie ciekłym – niemal święty Graal współczesnych poszukiwaczy życia pozaziemskiego. Bez niej niemożliwe by było życie na Ziemi. Trudny do przełożenia *apeiron* – bezkres – zarówno jako miejsce, jak też reguła, przypominają trudną koncepcję czasoprzestrzeni – wielka idea, która zapewne znalazłaby uznanie w oczach Anaksymandra. Jednak raczej jako uszczegółowienie niż odkrycie. Pitagorejska liczba? Cóż, teoria bariogenezy, czyli źródłowej przewagi materii nad antymaterią wyrażana jest liczbą, która zdumiewa naukowców. Warunki panujące w młodym wszechświecie to w zasadzie wielkie liczby, z których narodził się znany nam kosmos.

Pytając o naturę bytu znajdujemy się w jeszcze większym kłopotcie. Idea „częstek podstawowych” znalazła swój piękny wyraz w świecie tablicy Mendelejewa i cząstek elementarnych, lecz filozofia, poszukująca istoty tego, czym jest byt, stoi dziś wobec większej liczby pytań, i bodaj bez odpowiedzi. Parmenidesowa refleksja o tym, co jest, i o tym, czego nie ma, wprowadza dziś nas w konsternację. Im głębiej bowiem zgłębiamy świat, tym więcej tam dostrzegamy tego, czego nie ma. Atomy, protony, kwarki, struny... Trudno tu mówić o bycie. Niebyt zaś przecież nie istnieje.

Nasza perspektywa wzbogaciła się za to z pewnością w jednym wymiarze – refleksji o naszym miejscu w świecie. Jest to jednak bogactwo

Midasa. Świat, w którym żyją antyczni, to kula, trzy „kontynenty”, sfera Księżyca, Słońca, pięciu planet i gwiazd. Model jakże estetyczny, w którym ludzkie spojrzenie przenika cały świat. Jesteśmy w jego centrum, jesteśmy jego fundamentem. Kolejne odkrycia jednak zmieniają tę perspektywę. Początkowo rośnie Ziemia – nowe kontynenty, nowe światy, z czasem obserwacje astronomiczne powiększają nasz Układ Słoneczny, Drogę Mleczną, a wreszcie cały kosmos. Dziś refleksja o naszym miejscu w świecie jest trudna dla naszego ego – jesteśmy niczym zeszłoroczny śnieg: pyłkiem i mgnieniem.

Czym zatem możemy się pochwalić przed naszymi gośćmi? Talentem spekulacyjnym, umiejętnością dostrzegania problemów tam, gdzie nasi wielcy ojcowie nie zdołali (nie mieli czasu?) ich dostrzec? Odpowiedzi nie są jednak naszą mocną stroną.

„Po co” nam zatem filozofia? Czy jest nauką dam i dżentelmenów, zajmujących się tylko przegranymi sprawami? A może filozofia czeka na swój wielki dzień, w którym ziszczą się marzenia Platona o rządach filozofów? Wydaje się, że przynajmniej o tyle wzbogaciło się nasze doświadczenie, byśmy rozumieli, że wcielenie w życie platońskich założeń nie może zakończyć się dobrze.

Tak przedstawiona perspektywa jest jednak nieuczciwa wobec filozofii. Pytamy o postęp w dziedzinie wyjątkowej, sięgającej do sedna istnienia. Dokonujemy skrótu, który zakrywa jej istotę. To bowiem nie „filozofia w praktyce”, lecz praktyka zawiera się w filozofii. Jak to rozumieć? Jako fundament. Filozofia nie stawia sobie za cel efektu. Filozof, niczym ciekawe wszystkiego dziecko, stawia pytania o całość świata wokół. Te pytania z kolei stają się przestrzenią myślową dla tych, którzy dostrzegą w nich pytania naukowe i poszukają na nie odpowiedzi we własnych dziedzinach – biologii, fizyce, architekturze czy sztuce.

Filozofia pogłębia rozumienie i jeśli mówić o jej praktycznym wymiarze, to jest on podobny nauce czytania i pisania. Pokazywać inspiracje filozoficzne wielkich odkryć i wielkich dzieł to praca syzyfowa. Zgodzimy się, że pokrywa się on z ich spisem, niczym borgesowska mapa przykrywająca cesarstwo. Pokazywać inspiracje małych odkryć i mniejszych dzieł – to praca równie czasochłonna, choć nie mniej ciekawa. Cały świat leży na podwalinach filozoficznego pytania „dlaczego?”, oraz bardziej pragmatycznego „dlaczego nie?”. To nie wiedzę chcemy pogłębiać, lecz cie-

kawość. Pytając o praktykę, pytamy również o siebie samych. O to, jaki wpływ na nasze życie (to duchowe i to codzienne) ma nasze „umiłowanie mądrości”. Choć nie uczy nas ono żadnego zdefiniowanego rzemiosła, to uczy myślenia, które leży u podstaw każdego twórczego działania. Dla swej zawodowej przyszłości filozof musi tylko zdecydować, w którą stronę świata praktycznego chce pchnąć swą ciekawość.

Wracając wreszcie do tytułowego pytania – dlaczego mamy wiedzieć, że nic nie wiemy? Jak nas to ubogaca? Dzięki tej refleksji nadal poszukujemy, nadal odczuwamy głód wiedzy i nadal miłujemy mądrość, jako tę znajdującą się niemal w zasięgu ręki, lecz nadal nieuchwytną. Ciekawość nadaje sens naszym działaniom, przeciwdziała znużeniu, wspiera kreatywność... Być może nie znajdziemy odpowiedzi na fundamentalne pytania filozofii, lecz droga, jaką wraz z nią przejdziemy, będzie najciekawszą, jaką można wybrać w życiu.

Uroczystości olimpijskie w Radomiu

Finał **XXVII Ogólnopolskiej Olimpiady Filozoficznej** odbył się 25 kwietnia 2015 roku, a uroczyste podsumowanie XII Interdyscyplinarnego **Konkursu Filozoficznego „W drodze ku mądrości”** dla gimnazjalistów z Mazowsza (którego uczestnicy zostają później niejednokrotnie olimpijczykami) oraz Olimpiady Filozoficznej odbyło się 15 maja w siedzibie Uniwersytetu Warszawskiego. Organizatorem zarówno konkursu jak i olimpiady jest Polskie Towarzystwo Filozoficzne.

29 maja 2015 roku nastąpiło oficjalne zakończenie **XXVII Olimpiady Filozoficznej**, którego głównym punktem było wręczenie **Nagrody im. Leszka Kołakowskiego dla laureatów Ogólnopolskiej Olimpiady Filozoficznej**. Pieniężne nagrody dla zwycięzcy Olimpiady Filozoficznej w Polsce i laureata z Radomia funduje rodzina po zmarłym prof. Leszku Kołakowskim i Gmina Miasta Radomia. Uroczystość, po raz piąty, odbyła się w Radomiu w ramach **VII Radomskiego Festiwalu Filozofii „Okna” im. prof. Leszka Kołakowskiego**.

Organizatorem festiwalu – imprezy propagującej filozofię jako dyscyplinę nauki i wiedzy oraz stylu życia jest Miejska Instytucja Kultury – Ośrodek Kultury i Sztuki „Resursa Obywatelska” w Radomiu. Tematem przewodnim tegorocznej edycji była problematyka buntu w sztuce, literaturze, historii i oczywiście filozofii.

Wśród zaproszonych na uroczystość wręczenia Nagrody im. Leszka Kołakowskiego i Gminy Miasta Radomia gości znaleźli się między innymi: Agnieszka Kołakowska – córka prof. Leszka Kołakowskiego, prof. dr hab. Barbara Markiewicz – przewodnicząca Komitetu Głównego Olimpiady Filozoficznej i wiceprzewodnicząca Zarządu Głównego Polskiego Towarzystwa Filozoficznego, dr hab. Tomasz Wiśniewski – filozof, pracownik naukowy Uniwersytetu Warszawskiego, Radosław Witkowski – prezydent Miasta Radomia, Bronisław Wildstein – dziennikarz, pisarz, publicysta; pracownicy Ośrodka Kultury i Sztuki „Resursa Obywatelska” z dyr. Renatą Metzger, dr Wiesław Chudoba – przewodniczący Oddziału Polskiego Towarzystwa Filozoficznego w Radomiu, opiekunowie olimpij-

czyków – dr Barbara Muszyńska i mgr Elżbieta Górecka wraz z Romualdem Lisem – dyrektorem Zespołu Szkół Ogólnokształcących nr 6 im. Jana Kochanowskiego w Radomiu, nauczyciele i uczniowie radomskich szkół.

Wręczenie Nagrody im. Leszka Kołakowskiego i Gminy Miasta Radomia laureatom XXVII Ogólnopolskiej Olimpiady Filozoficznej odbyło się w II LO im. Marii Konopnickiej w Radomiu – w szkole, do której uczęszczał Leszek Kołakowski. Na początku dyrektor tejże placówki – Dariusz Żytnicki, powitał wszystkich zebranych i objaśnił powód spotkania w tym właśnie miejscu.

Następnie nagrody z rąk Agnieszki Kołakowskiej, Radosława Witkowskiego – prezydenta Miasta Radomia, prof. dr hab. Barbary Markiewicz i dr hab. Tomasza Wiśniewskiego odebrali zwycięzcy XXVII Olimpiady Filozoficznej – laureaci Nagrody im. Leszka Kołakowskiego.

Nagrody im. Leszka Kołakowskiego za rok 2015 otrzymali:

- **Maciej Głowacki** – laureat pierwszego miejsca (uczeń III klasy LXIV Liceum Ogólnokształcącego im. S.I. Witkiewicza w Warszawie),
- **Maciej Jemioł** – laureat (uczeń III klasy II LO im. Marii Konopnickiej w Radomiu),
- **Kinga Duszyk** – laureatka (uczennica III klasy VI Liceum Ogólnokształcącego im. Jana Kochanowskiego w Radomiu).

Zwycięzca XXVII Olimpiady Filozoficznej odebrał czek w wysokości **5 tysięcy złotych**, a laureaci z Radomia – po **1,500 złotych**.

Prof. Markiewicz serdecznie gratulowała finalistom i laureatom XXVII Olimpiady Filozoficznej za sięganie do dorobku filozofów, podziękowała nauczycielom i wszystkim osobom zaangażowanym w organizację oraz jej promowanie.

Po tej części uroczystości rozpoczęła się debata filozoficzna nt. „**Bunt...i co dalej?**” z udziałem Agnieszki Kołakowskiej, prof. dr hab. Barbary Markiewicz, dr hab. Tomasza Wiśniewskiego, Bronisława Wildsteina oraz młodych filozofów, zwycięzców XXVII Olimpiady Filozoficznej i laureatów Nagrody im. Leszka Kołakowskiego: **Macieja Głowackiego, Macieja Jemioła i Kingi Duszyk**. Moderatorem debaty była prof. dr hab. Barbara Markiewicz.

W słowie wprowadzającym do debaty prof. Markiewicz dokonała omówienia znaczenia etymologicznego słowa „bunt” w różnych kontekstach

oraz podkreśliła pewną trudność terminologiczną tego pojęcia w języku polskim (do polszczyzny termin ten został przejęty z języka niemieckiego, a dosłownie znaczy „związek”, „stowarzyszenie”). Odniosła się do stanowiska A. Camusa, wyróżniającego dwa rodzaje buntu: – *indywidualny (egzystencjalny)*, dający człowiekowi znaczne poczucie istnienia w rzeczywistości, z którą może się zmierzyć oraz – *wspólnotowy (społeczny)*, występujący wtedy, gdy komunikujemy się z innymi, ale który niejednokrotnie nie prowadzi do wewnętrznej dojrzałości. Zaznaczyła również, że Camus mówił nade wszystko o *człowieku zrewoltowanym*, czyli takim, który osiąga stan samowiedzy, świadomości siebie i snuje refleksję nad sobą. Debacie przysłuchiwała się młodzież radomskich szkół wraz z nauczycielami i wszyscy sympatycy filozofii.

Na zakończenie spotkania wszyscy mogli obejrzeć inscenizację bajki z Królestwa Lailonii Leszka Kołakowskiego „Jak bóg Maior utracił tron” w wykonaniu młodzieży II LO w Radomiu.





Lista laureatów i finalistów XXVII Olimpiady Filozoficznej w roku szkolnym 2014/2015

Laureaci

Imię i Nazwisko	Miejsce	Klasa	Nazwa szkoły
MACIEJ GŁOWACKI	1	III	LXIV LO im. S. I. Witkiewicza w Warszawie
DOBROŚLAW CIEŚLEWICZ	2	III	LO im. Św Tomasza z Akwinu w Gorzowie Wlkp.
STANISŁAW JĘDRCAK	3	III	LXIV LO im. S. I. Witkiewicza w Warszawie
MACIEJ JEMIOŁ	3	III	II LO im. M. Konopnickiej w Radomiu
PAWEŁ CABAN	4	III	Niższe Seminarium Duchowne Archidiecezji Częstochowskiej w Częstochowie
GRZEGORZ ZAGRABA	5	II	I LO im. S. Czarnieckiego w Chełmie
MICHAŁ CHOIŃSKI	6	II	II LO im. Jana Pawła II w Dzierżoniowie
MICHAŁ PAWŁOWSKI	7	III	XIV LO im. S. Staszica w Warszawie
ANNA CELSKA	7	II	LXXXI LO im. A. Fredry w Warszawie
FILIP TOKARSKI	7	I	XIV LO im. S. Staszica w Warszawie
TYMOTEUSZ CHMIEL	7	III	ZSO NR 2 im. G. Morcinka w Rudzie Śląskiej
BARTŁOMIEJ WITESZCZAK	7	I	XXII LO w Warszawie
ZUZANNA CZYNSZ-WOLSKA	8	II	VI LO im. W. Sierpińskiego w Gdyni
PATRYK KUROWSKI	8	III	II LO im. B. Chrobrego w Sopocie

Imię i Nazwisko	Miejsce	Klasa	Nazwa szkoły
FILIP LUBIŃSKI	8	II	XIV LO im. Polonii Belgijskiej we Wrocławiu
JAKUB BREJDAK	9	II	XIII LO w Szczecinie
SZYMON SMYK	9	II	Prywatne LO im. I.J. Paderewskiego w Lublinie
KINGA DUSZYK	9	III	VI LO im. J. Kochanowskiego w Radomiu
KAROLINA MAZUREK	9	III	LO im. Św Jadwigi Królowej w Kielcach
MACIEJ TARNOWSKI	9	III	I Społeczne LO „Bednarska” w Warszawie
PAWEŁ GONTARZ	10	III	I LO im. J. Zamoyskiego w Zamościu
DAWID MIKA	10	III	III LO im. S. Wyspiańskiego w Jastrzębiu Zdroju
BARTŁOMIEJ MIKULA	10	II	II LO im. Mieszka I w Szczecinie
MARTA BIELIŃSKA	10	III	III LO im. Marynarki Wojennej RP w Gdyni
BARTOSZ FRANCKI	11	III	Wielokulturowe LO im. J. Kuronia w Warszawie
BARTOSZ DOBIES	12	III	I LO im. M. Skłodowskiej-Curie w Szczecinie

Finaliści

ARTUR HARRIS; PATRYCJA ŚLĄZAK; ARIEL SŁAWIŃSKI; EMILIA DŹWIGAŁA;
 STANISŁAW MATYS; JOANNA NAWROTKIEWICZ; ZUZANNA SIEPSIAK;
 JACEK RUTKOWSKI; DAWID ROSTANKOWSKI; DOROTA WALESZA; PIOTR
 GRAJEWSKI; ROBERT JANOWSKI; MARTA FREJLAK; MICHAŁ JAROSŁAWSKI;
 JULIA WYJADŁOWSKA; MATEUSZ FUTYMA; ANNA PIERONKIEWICZ;

NINA WASYLUK; KAMIL AFTYKA; MONIKA KOMONICKA; JUSTYNA DULEWICZ;
MONIKA KURYŁO; DARIA SKÓRA; SZYMON RUDŹKO; ANNA JAKUBOWSKA;
BARBARA SKRZYPKOWSKA; OLGA CISZEWSKA; MICHAŁ ŚLUŻYŃSKI;
ALEKSANDRA RUBAJ; KLAUDIA OLCZYK; JAN OŚKA; ANTONINA JAMROZIK;
DAMIAN LESIAK; NATALIA RUTECKA; KAROLINA SIPIKA;
KATARZYNA CHELCHOWSKA; FILIP MARCINEK; MATEUSZ BANASIAK;
AGNIESZKA WARSEWICZ; JULIA NOWOSAD; GABRIELA DZIERŻANOWSKA;
ZOFIA HAŁĘZA; KINGA WYGNANIEC; SEBASTIAN JUSZCZAK; JAKUB KUCHARSKI;
ALEKSANDRA SIEMIENIUK; ANTONI KAMIŃSKI; MICHAŁ SIEKAŃSKI;
ANITA BURDACH; WOJCIECH SZABUŃKO; JULIA TOBOLSKA; ARLETA LIGĘZA;
BARBARA SPÓLNA; AGNIESZKA ROLEWSKA; JULIANNA BŁASZCZYK;
RITA NAWROCKA; NORBERT SIKORSKI; MACIEJ TOBIASZ;
WERONIKA DZIATKOWSKA; RADOŚLAW MYSTEK; KAROL ADAMOWICZ;
WERONIKA MOLIŃSKA; ALEKSANDRA SEWIELSKA; BARTŁOMIEJ WRÓBEL;
KAMIL GOLEC; KATARZYNA KOZIEŁ; WIKTORIA STRONA; IGA WALASZCZYK;
AGATA CZECH; KATARZYNA POŁAJDOWICZ; KLAUDIA CHOMICZ;
ANDRZEJ LEWICKI; BEATA TOMCZYK; PAULINA KOZŁOWSKA;
MICHAŁ PAŁUCHOWSKI; JACEK WĄSIK; ANNA JAKSIK; IZABELA JANOWSKA;
KAMILA DERLATKA; DOMINIKA KARNOWSKA; JAKUB WIŚNIEWSKI;
PAULINA DZIAWGO; KLAUDIA NOSAL; JAKUB KĄDZIELSKI;
KACPER KORCZAŁA, MACIEJ TYMIAŃSKI

Zawody okręgowe XXV OF

Część I - Esej

Wybierz jeden z podanych niżej fragmentów dzieł filozoficznych i zbuduj na jego podstawie własny tekst, wykorzystując swoją wiedzę filozoficzną:

1) *Cokolwiek o tym mają do powiedzenia moralisci, umysł ludzki wiele zawdzięcza namiętnościom, które bezspornie wiele mu zawdzięczają nawzajem: za ich to sprawą nasz rozum doskonalili się...* (J.J. Rousseau, *Rozprawa o pochodzeniu i podstawach nierówności między ludźmi*)

2) *Ze względu na swoją naturę prawa logiki i matematyki nie mogą posłużyć jako podstawa wyjaśniania naukowego. Nie pozwalają bowiem odróżnić świata rzeczywistego od innych światów możliwych.* (R. Carnap, *Wprowadzenie do filozofii nauki*)

3) *Najbardziej przyjemną cechą człowieka jest ubieganie się o chwałę, ale to właśnie jest największą cechą jego doskonałości: choćby posiadał największe dobra na ziemi, choćby się cieszył najlepszym zdrowiem i istotnymi korzyściami, nie jest zadowolony, jeżeli nie ma szacunku u ludzi.* (Pascal, *Myśli*)

Uwaga: Esej to przede wszystkim wypowiedź akcentująca poglądy i przekonania autora pracy. Celem eseju nie jest rekonstrukcja jakiegoś problemu czy koncepcji filozoficznej, ale osobista wypowiedź, ustosunkowanie się do pewnego zagadnienia filozoficznego, połączone z próbą przekonania czytelnika do słuszności proponowanego ujęcia. Dlatego też istotnej wagi nabiera umiejętność odnajdywania problemów filozoficznych, stawiania tez oraz argumentowania, które łącznie organizują tekst, nadając mu porządek i spójność.

Część II – Test

1. Przeczytaj poniższy fragment i odpowiedz na pytania zamieszczone pod tekstem.

Wolność osiągnęła punkt krytyczny, punkt w którym powodowana logiką własnego dynamizmu, może zmienić się we własne przeciwieństwo. Przyszłość demokracji zależy od urzeczywistnienia indywidualizmu, który był ideologicznym celem myśli nowożytnej od czasów odrodzenia. Kulturalny i polityczny kryzys naszej doby należy przypisać nie nadmiernemu indywidualizmowi, lecz temu, że to, co uchodzi w naszym mniemaniu za indywidualizm, stało się pustą skorupą. Zwycięstwo wolności możliwe jest tylko w wypadku przeobrażenia demokracji w społeczeństwo, w którym jednostka, jej rozwój i szczęście będą głównym dążeniem i celem kultury; w którym życie nie będzie potrzebowało usprawiedliwienia w postaci sukcesu ani w żadnej innej postaci i w którym jednostka nie będzie niczemu podporządkowana ani nie będzie przedmiotem manipulacji żadnej siły zewnętrznej, czy będzie nią państwo, czy aparat ekonomiczny; powinno to być społeczeństwo, w którym sumienie i ideały człowieka nie będą uwewnętrznieniem zewnętrznych nacisków, lecz będą naprawdę jego ideałami, wyrażającymi dążenia zrodzone ze specyfiki jego „ja”.

- A) Kto jest autorem tego fragmentu? **1 pkt**
- B) Podaj tytuł dzieła, z którego pochodzi ten fragment **1 pkt**
- C) Na czym polega, według autora, obecny kryzys? **2 pkt**
- D) Jaki charakter, Twoim zdaniem, ma zaproponowany przez niego program przezwyciężenia tego kryzysu? Krótko uzasadnij swoją odpowiedź. **3 pkt**

2. Zapoznaj się z przytoczoną definicją i wykonaj poniższe polecenia.

Nazwa wszystkich tych kierunków filozoficznych, według których świat istniejący wokół nas jest czymś wtórnym, zaś podstawowa rzeczywistość ma charakter niematerialny.

- A) Podaj ogólną nazwę tego kierunku. **0,5 pkt**
- B) Wymień przynajmniej dwie jego odmiany. **1 pkt**
- C) Wskaż ich najważniejszych przedstawicieli. **1 pkt**

3. Na czym polega „przewrót kopernikański”, o którym pisał Kant?
Przedstaw krótko jego filozoficzne znaczenie. **3,5 pkt**

„Przewrót kopernikański” według Kanta
Jego filozoficzne znaczenie

4. Przedstaw dwa argumenty, które pozwalają u Arystotelesa połączyć
tezę dotyczącą szczęścia z życiem rozumnym.

Teza Arystotelesa: Szczęście jest najwyższym dobrem.

Argument 1. **2 pkt**

Argument 2..... **2 pkt**

5. Uzupełnij następujące zdania, charakteryzujące stanowisko Hume’a.
1 pkt

A) Natura ludzka nie ma charakteru stałego (istoty), ale jest to ogół tych
właściwości, które ujawniają się poprzez działania ludzi i dają się określić
na podstawie

B) Nie mogę nigdy uchwycić mojego „ja” bez jakiejś percepcji (wra-
żeń), dlatego „ja” jest tylko

6. Zaznacz, który z niżej wymienionych poglądów nie był głoszony
przez starożytnych cyników: **1 pkt**

A) celem ludzkiego życia jest cnota

B) cnotę osiąga się dzięki ascezie

C) cnota ma charakter ogólny

D) cnoty nie można się nauczyć

7. Dopisz, wybierając spośród podanych niżej, właściwe określenia dla
nauki i filozofii, tak jak rozumieli je przedstawiciele Koła Wiedeńskiego:
2 pkt

przeżycie; wyjaśnienie zdań nauki; badanie prawdziwości zdań; falsy-
fikacja zdań; intuicja; badanie znaczenia zdań; system prawdziwych
zdań empirycznych

A) Nauka:

B) Filozofia:

8. Wskaż autorów następujących cytatów, wybierając nazwiska z podanych niżej: **4 pkt**

Popper, Rawls, Gadamer, św. Tomasz, Sartre, Kotarbiński, Merleau-Ponty, Epikur, Camus, Mounier, Tischner

A) Chociaż wyżej wspomniana prawda wiary chrześcijańskiej (że Bóg jest troisty i jeden) przewyższa siły rozumu ludzkiego, jednak te rzeczy, które rozum posiada z natury, nie mogą się sprzeciwić tej prawdzie.

B) (...) wszelka przyjemność ze względu na swoją naturę jest dobra, ale nie każda jest godna wyboru; i podobnie wszelki ból jest złem, ale nie każdego bólu należy unikać.

C) Osoba nie jest najcudowniejszym przedmiotem świata, który moglibyśmy poznawać z zewnątrz, jak inne przedmioty. Jest ona jedyną rzeczywistością, którą poznajemy i zarazem tworzymy od wewnątrz.

D) Mamy więc wyobrazić sobie, że angażujący się w społeczną kooperację wybierają razem, jednym wspólnym postanowieniem, zasady mające przypisywać podstawowe prawa i obowiązki oraz określić podział społecznych korzyści. Ludzie mają więc z góry decydować, jak mają uregulować wzajemne roszczenia i jaka ma być karta podstawowa ich społeczeństwa.

9. Przeczytaj tekst i odpowiedz na pytania zaznaczając TAK lub NIE **2 pkt**

Umysł bowiem ma jakby oczy: są nimi wewnętrzne zmysły duszy, a niewątpliwe prawdy nauki są niczym przedmioty, które musi oświecić słońce, aby stały się widzianymi, jak na przykład ziemia i rzeczy ziemskie. Zaś sam Bóg jest tym, który oświeca. (Św. Augustyn, *Soliloquia*)

A) Czy Autor jest przedstawicielem solipsyzmu?

TAK NIE

B) Czy uważa on, że cała nasza wiedza ma charakter empiryczny?

TAK NIE

C) Czy według niego prawdziwe poznanie dotyczy rzeczy ziemskich?

TAK NIE

D) Czy podstawą poznania jest, według niego, cnota?

TAK NIE

10. W wolne pola wpisz brakujące informacje:

4 pkt

....., urodził się w 1844 r. w Saksonii. Początkowo studiował filologię klasyczną, czego ślady pozostały w jego dziełach filozoficznych wczesnego okresu, takich jak Wcześniej rozpoczął karierę akademicką, obejmując katedrę filologii na uniwersytecie w Bazylei. Z powodów zdrowotnych opuszcza uniwersytet i środowiska zawodowych uczonych. Od tego czasu wiedzie życie samotnika i wędrowca. Tworzy swoją oryginalną koncepcję filozofii Zwrócił się także przeciwko, głosząc śmierć..... Kluczowymi tematami jego filozofii stały się również m.in:
1).....; 2).....;
3).....

11. Podaj krótką definicję następujących pojęć:

6 pkt

- A) hedonizm
B) materializm
C) predestynacja

12. Zaznacz, które poniższych wnioskowań entymematycznych (tj. z przesłanką domyślną, która powinna mieć postać implikacji) jest: a. niezawodne, b. zawodne, ale uprawdopodobniające?

3 pkt

- A) Lampa zgasła.
Zatem: Przepaliły się bezpieczniki.
B) Padał deszcz.
Zatem: Ulica jest mokra.
C) Przepaliły się bezpieczniki.
Zatem: Lampa zgasła.
D) Dzisiaj jest tęgi mróz.
Zatem: Dzisiaj jest lód na stawie.
E) Ulica jest mokra.
Zatem: Padał deszcz.
F) Dzisiaj jest lód na stawie.
Zatem: Dzisiaj jest tęgi mróz.

Koniec testu

Zawody okręgowe XXVI Olimpiady Filozoficznej

Część I – Esej

Uwaga 1: Esej to przede wszystkim wypowiedź akcentująca poglądy i przekonania autora pracy. Celem eseju nie jest rekonstrukcja jakiegoś problemu czy koncepcji filozoficznej, ale osobista wypowiedź, ustosunkowanie się do pewnego zagadnienia filozoficznego, połączone z próbą przekonania czytelnika do słuszności proponowanego ujęcia. Dlatego też istotnej wagi nabiera umiejętność odnajdywania problemów filozoficznych, stawiania tez oraz argumentowania, które łącznie organizują tekst, nadając mu porządek i spójność. Kryteria oceny esejów są następujące: a) za interpretację tematu 0–15 punktów; b) za filozoficzne ujęcie tematu 0–15 punktów; c) za moc perswazyjną argumentów 0–8 punktów; d) za spójność pracy 0–8 punktów, e) za poprawność językową 0–4 punkty.

Uwaga 2: Serdecznie prosimy o pisanie w sposób czytelny!

1) „Nie to jest, powiadam, celem państwa, aby z istot rozumnych przemienić ludzi w zwierzęta lub automaty, lecz przeciwnie - sprawić, by ich umysły i ciała należycie mogły spełniać swoje czynności, by ludzie posługiwali się rozumem wolnym oraz by nie walczyli ze sobą nienawiścią, złością lub podstępem i nie żywili względem siebie usposobienia wrogiego. A zatem celem państwa jest w gruncie rzeczy wolność”. (Spinoza)

2) „A bywa i tak, że wiele przykrości stawiamy wyżej od przyjemności, co zachodzi wówczas, gdy po przeżyciu długotrwałych boleści, spodziewamy się doznać większej przyjemności.

Dlatego też wszelka przyjemność ze względu na swoją naturę jest dobra, ale nie każda jest godna wyboru; i podobnie wszelki ból jest złem, ale nie każdego bólu należy unikać”. (Epikur)

3) „Gdyby samą świadomość można było utożsamić ze swego rodzaju stanami fizycznymi. otwarłoby to drogę do jednolitej fizycznej teorii ciała i umysłu, a tym samym może i do jednolitej fizycznej teorii wszechświata. Przeciwno czysto fizycznej teorii świadomości przemawiają wszakże tak silne racje, że taka fizyczna teoria całej rzeczywistości wydaje się raczej niemożliwa. Wprawdzie fizyka skorzystała wyrzuciwszy umysł poza nawias swych zainteresowań, tym niemniej świat może być czymś więcej niż fizyka potrafi zrozumieć”. (Thomas Nagel)

Część II – Test

1. Wymień filozofów, o których pisze Diogenes Laertios. **4 pkt**

- a) „Za pierwszą zasadę i element uważał on to, co nieograniczone, nie określając tego ani jako powietrze, ani jako wodę, ani jako coś innego. Twierdził następnie, że zmianom podlegają tylko części, całość zaś jest niezmienna.”
- b) „A oto główne punkty jego nauki: Wszystko pochodzi z ognia i w ogień się obraca. Wszystko dzieje się zgodnie z przeznaczeniem, a rzeczy istniejące łączą się na zasadzie przeciwieństw. Wszystko jest pełne dusz i demonów.”
- c) „Poglądy zaś jego były następujące: Początkiem wszechrzeczy są atomy i próżnia. Wszystko inne jest tylko mniemaniem. Istnieje nieskończenie wiele światów, które rodzą się i giną. Nic nie może powstać z niebytu ani w niebyt się obrócić.”
- d) „Chciał wyrazić następujące poglądy: Dwojaka jest nauka filozofii, jedna praktyczna, druga teoretyczna. Praktyczna dzieli się na etykę i politykę, a w tej ostatniej mówi się o państwie i o gospodarstwie domowym.”

2. Przeczytaj fragment tekstu i odpowiedz na pytania:

„Nasz wywód krytyczny nie wyłącza też wcale tego rodzaju rzeczy (noumena), lecz raczej ogranicza zasady estetyki w tym kierunku, że nie mają się one rozciągać na wszystkie rzeczy, przez co wszystko zamieniłoby się tym samym w zjawisko, lecz ważne być mają tylko dla przedmiotów możliwego doświadczenia.

A więc przedmioty intelektu będą na tej podstawie dopuszczone, lecz przy wyraźnym zaznaczeniu następującego, nie znoszącego wyjątków pravidła: że o tych czystych przedmiotach intelektu zgoła nic określonego nie wiemy ani wiedzieć nie możemy, gdyż zarówno nasze czyste pojęcia intelektu, jak i czyste dane naoczne, dotyczą tylko przedmiotów możliwego doświadczenia, a więc samych tylko przedmiotów zmysłowych, a gdy tylko od nich się oddalimy, to pojęcia owe tracą wszelkie znaczenie”.

a) Kto jest autorem tego tekstu? **1 pkt**

- b) W jaki sposób autor określa granice poznania? **2 pkt**
- c) Jak się ogólnie nazywa stanowisko, które reprezentuje autor wobec problemu przedmiotu poznania? **2 pkt**
- d) Jak się nazywa stanowisko przeciwne? **1 pkt**
- e) Wymień dwóch reprezentantów tego stanowiska. **2 pkt**

3. Zaznacz właściwą odpowiedź. **1 pkt**

Według starożytnych stoików apatia to:

- a) bezradność
- b) nieczułość
- c) spostrzeżenie
- d) najwyższy wzór

4. Uzupełnij następujące zdania, charakteryzujące stanowisko Johna Rawlsa. **2 pkt**

- a) Rawls, budując swoją koncepcję sprawiedliwości, nawiązuje do opracowanej m. in. przez Th. Hobbesa i J. Locke'a koncepcji
- b) W sytuacji początkowej nikt nie zna swojego statusu, zasobów ani skłonności, gdyż dla Rawlsa ważne jest ujęcie sprawiedliwości jako.....

5. Wskaż autorów następujących cytatów, wybierając nazwiska spośród podanych niżej: **4 pkt**

Z. Bauman, R. Ingarden, K. Marks, J. St Mill, J. Tischner, F. Nietzsche, H. Arendt, J. Ortega y Gasset, R. Rorty, M. Buber, B. Russell

- a) *Świat ma dwojakie oblicze dla człowieka, tak jak dwojaka może być ludzka postawa. Postawa człowieka jest dwojaka, tak jak dwojakie są podstawowe słowa, które może on wypowiadać. Podstawowe słowa nie są pojedynczymi słowami, lecz parami słów. Jednym podstawowym słowem jest para słów Ja-Ty. Drugim jest para słów Ja-Ono, przy czym, bez naruszenia słowa podstawowego, Ono może być zastąpione przez On lub Ona.*
- b) *Społeczeństwo jest zawsze dynamicznym połączeniem dwu czynników: mniejszości i mas. Na mniejszość składają się osoby lub grupy*

osób charakteryzujące się pewnymi szczególnymi cechami. Natomiast masa to zbiór osób nie wyróżniających się niczym szczególnym. Tak więc pod słowem „masy” nie należy rozumieć wyłącznie czy przede wszystkim „mas robotniczych.”

- c) *Życie nowoczesnego człowieka nie jest mu dane, ale zadane. Jest zadaniem do wykonania, wymagającym coraz większych starań i wciąż nowych wysiłków. Położenie człowieka w okresie „płynnej” nowoczesności lub „lekkiego” kapitalizmu uwydatniło jeszcze powszechność owego sposobu życia.*
- d) *Nauka, która przyjmuje jako podstawę moralności użyteczność, czyli zasadę największego szczęścia, głosi, że czyni są dobre, jeżeli przyczyniają się do szczęścia, złe, jeżeli przyczyniają się do czegoś przeciwnego. Przez szczęście rozumie się przyjemność i brak cierpienia; przez nieszczęście – cierpienie i brak przyjemności.*

6. Zaznacz właściwą odpowiedź.

1 pkt

Zdaniem Pascala: „Wielkość człowieka jest wielka w tym, że

- a) zna swoją wielkość.”
b) zna swoją nędzę.”
c) zna swoje przeznaczenie.”
d) zna swój umysł.”

7. Uzupełnij poniższą, niepełną informację:

6 pkt

..... (1889-1976), niemiecki filozof związany z Uniwersytetami w Magdeburgu i Fryburgu. Jako uczeń Husserla bywa wpisywany w nurt, jednak jego najbardziej znane dzieło, wydane w 1927 r. „.....”, jest raczej krytycznym wykorzystaniem owej metody. Zadaniem filozofii jest, według niego, badanie „bytu jako bytu”, co ma oznaczać badanie „bytu w jego byciu”. Ważnym elementem tego filozoficznego stanowiska są również koncepcje: „bycia ku” oraz „.....” Jego filozofia znalazła szeroki oddźwięk wśród filozofów francuskich, a on sam jest uważany za jednego z twórców

8. Połącz zdania zawierające błędy logiczne z podanymi niżej nazwami tych błędów: **6 pkt**

- a) X: „Nie mogę porzucić dla ciebie mojej pracy! ”,
Y: „Oczywiście, że możesz. Wystarczy, że złożysz wypowiedzenie. ”
Błąd:
- b) „Jeżeli nie jesteś z nami, to jesteś przeciwko nam. ”
Błąd:
- c) „Kogo bardziej kochasz: mamusię czy tatusia? ”
Błąd:
- d) „Antypozytywizm to zwrot przeciwko pozytywizmowi. ”
Błąd:
- e) „Miłość to taka rzecz pomiędzy dwojgiem ludzi. ”
Błąd:
- f) „Pana esbecka przeszłość dyskredytuje pana wiarygodność w każdej kwestii. ”
Błąd:

1. *non sequitur* (nie wynika)
2. *ignotum per ignotum* (nieznane przez nieznane)
3. *argumentum ad personam* (argument odnoszący się do osoby)
4. przesunięcie kategorialne
5. pytanie złożone
6. ekwiwokacja

9. Wyjaśnij, na czym polega: **4 pkt**

- a) Koherencyjna koncepcja prawdy
- b) Pragmatyczna koncepcja prawdy

10. Które z podanych niżej określeń nie odnoszą się do koncepcji dziejów u Hegla: **1 pkt**

- a) bieg dziejów zależy od przypadku
- b) dzieje to postęp w uświadomieniu sobie wolności
- c) rozwój materialny jest warunkiem postępu wolności
- d) bieg dziejów jest rozumny

11. Zredaguj treść następujących haseł do encyklopedii filozoficznej:

Zasada abstrakcji według Locke'a **3 pkt**

.....
Ahinsa **3 pkt**

.....
Utopia **3 pkt**

.....
12. Czym jest dzieło sztuki, według Romana Ingardena? Zaznacz właściwą odpowiedź. **1 pkt**

- a) twór czysto materialny
- b) twór intencjonalny
- c) twór tylko idealny
- d) tylko wyraz geniuszu artysty

13. W jaki sposób wyjaśnia św. Augustyn kwestię stworzenia świat, aby uniknąć błędu ad infinitum (wyjaśnianie w nieskończoność). **3 pkt**

Koniec testu

Zawody okręgowe XXVII Olimpiady Filozoficznej

Część I – Test

1. Podaj krótką charakterystykę wymienionych niżej pojęć greckich i wskaż przynajmniej jednego filozofa, dla którego miały one szczególne znaczenie. **6 pkt**

Pojęcie	Jego charakterystyka	Filozof
arche		
logos		
nous		

2. Od lat toczy się spór, czy Sokratesa można zaliczyć do sofistów. Jakie racje przemawiają za tym, że można uznać go za sofistę, i jakie są kontrargumenty? Wskaż jeden argument za i przeciw. **2 pkt**

- A) Sokrates podobnie jako sofisci
- B) Sokrates inaczej niż sofisci

3. Zaznacz, która charakterystyka katharsis **nie odpowiada** funkcji, jaką wyznaczył jej Arystoteles w tragedii: **1pkt**

- A) Katharsis to oczyszczenie poprzez uczucie podziwu dla bohatera
- B) Katharsis to oczyszczenie poprzez współodczuwanie z bohaterem
- C) Katharsis to oczyszczenie poprzez śmiech
- D) Katharsis to oczyszczenie poprzez wzbudzenie litości i trwogi

4. Przeczytaj uważnie poniższy tekst i wykonaj polecenie znajdujące się pod tekstem.

Człowiek, sługa i tłumacz przyrody, tyle może zdziałać i zrozumieć, ile z ładu przyrody spostrzeganiem lub umysłem zdoła uchwycić; poza tym nic nie wie i nic więcej nie może. Wiedza i potęga ludzka to jedno i to samo, gdyż nieznanomość przyczyn pozbawia nas skutku. Nie można bowiem przyrody zwyciężyć inaczej niż przez to, że się jej słucha, i to, co przy rozważaniu gra rolę przyczyny, w działaniu staje się niejako regułą.

(F. Bacon, „Novum Organum”)

Wymień dwa argumenty, które służą Baconowi do uzasadnienia twierdzenia, że „wiedza i potęga ludzka to jedno”:

2 pkt

Argument pierwszy:

Argument drugi:

5. Czy zgadzasz się z tym twierdzeniem Bacona? Podaj swoje argumenty „za” albo „przeciw”:

4 pkt

Twoje stanowisko:.....

Argumenty:

1.

2.

6. Wskaż autorów poniższych tekstów:

2 pkt

Pozostaje więc jedynie idea Boga, nad którą należy się zastanowić, czy nie ma w niej czegoś takiego, co by nie mogło pochodzić ode mnie samego. Przez nazwę Bóg rozumiem pewną substancję nieskończoną, niezależną, o najwyższym rozumie i mocy, która stworzyła mnie samego i wszystko inne, co istnieje, o ile istnieje. Otóż te wszystkie przymioty są tak wielkie, że im uważniej się nad nimi zastanawiam, tym bardziej niemożliwymi mi się wydaje, by mogły pochodzić ode mnie samego. Musi się więc na podstawie tego, co powiedziałem... dojść do wniosku, że Bóg koniecznie istnieje .

Autorem jest:

Już w samych rzeczach zmysłowych znajdujemy bowiem porządek przyczyn sprawczych; nie znajdujemy jednak (nie jest to bowiem możliwe), aby coś było przyczyną sprawczą samego siebie, ponieważ w takim wypadku bytowałoby wcześniej od siebie samego, co (właśnie) jest niemożliwe. (...) Nie jest też możliwe, aby w porządku przyczyn sprawczych postępować w nieskończoność, ponieważ we wszystkich uporządkowanych przyczynach sprawczych, pierwsza jest przyczyna czegoś pośredniego, a to, co pośrednie jest przyczyną ostatniego (...). Usuając zaś przyczynę – usuwa się też i skutek. Jeśli więc nie byłoby pierwszej – w porządku przyczyn sprawczych – nie będzie też ostatniej ani pośredniej. (...) . Konieczne jest więc przyjęcie jakiejś pierwszej przyczyny sprawczej, którą wszyscy nazywają Bogiem.

Autorem jest:

7. Na czym, Twoim zdaniem, polega główna różnica w podejściu tych autorów do kwestii dowodzenia istnienia Boga? **2 pkt**

.....

8. Kant wyróżnił następujące sądy: analityczne *a priori*, syntetyczne *a posteriori* oraz syntetyczne *a priori*. Scharakteryzuj podane niżej zdania wedle wyróżnionych typów sądów. **6 pkt**

A) W Polsce mieszka prawie 38,5 miliona ludzi.

Jest to sąd

B) Każdy kwadrat jest prostokątem, natomiast nie każdy prostokąt jest kwadratem.

Jest to sąd

C) Trzy pomnożone przez siedem daje dwadzieścia jeden.

Jest to sąd

9. Uzupełnij podane niżej twierdzenie Schopenhauera: **1 pkt**
Wola życia to coś, co nie podlega wyjaśnieniu, lecz na czym

10. W ujęciu Bergsona, intuicja to, zaznacz właściwą odpowiedź: **1 pkt**

A) Sposób wyodrębnienia przedmiotu poznania.

B) Wniknięcie w głąb przedmiotu poznania.

C) Ujęcie przedmiotu poznania w sposób symboliczny.

D) Ujęcie przedmiotu poznania przez coś, co nim nie jest.

11. W wolne pola wpisz brakujące informacje: **4 pkt**

Na początku XX w. Rudolf Carnap stworzył kryterium naukowości, według którego dane twierdzenie, aby mogło zostać uznać za prawdziwe lub fałszywe, musiało najpierw zostać zaklasyfikowane do twierdzeń sensownych, tj. odnoszących się do danych Następnie za pomocą indukcji przechodziło proces, który stwierdzał, czy jest ono prawdziwe (lub prawdopodobne) czy fałszywe. Pogląd ten zakwestionował, który uznał, że indukcja jest zawodna, ponieważ odnalezienie określonej liczby przykładów, potwierdzających daną tezę nie może dać nam nigdy pewności, że stanowi ona ogólne i uniwersalne prawo. Z tego powodu uznał, że dane twierdzenie możemy jedynie poddać procedurze

12. Na czym polega estetyczny typ życia wg Kierkegaarda? Zaznacz właściwą odpowiedź. **1 pkt**

A) To życie, które skupia się na wyobrażeniach, cechuje się brakiem stabilności i egoizmem.

B) To życie, które ceni kontemplację, np. dzieł sztuki, teorii naukowych i filozoficznych.

C) To życie, które cechuje poczucie odpowiedzialności, również za innych ludzi.

D) To życie głęboko religijne, które w Bogu widzi źródło piękna i dobra.

13. Dopisz, wybierając z podanych niżej nazwisk, (po dwóch) przedstawicieli wymienionych nurtów filozoficznych **6 pkt**

William James, Hans-Georg Gadamer, Otto Neurath, Paul Ricoeur, Max Scheler, Martin Buber, Jean-Paul Sartre, Emmanuel Levinas, Rudolf Carnap, Charles Sanders Peirce, Roman Ingarden, Albert Camus.

hermeneutyka

fenomenologia

pragmatyzm

filozofia dialogu

pozytywizm logiczny

egzystencjalizm

14. Podaj krótką definicję następujących pojęć: **6 pkt**

Solipsyzm

Nominalizm

15. Jan prawdziwie zapowiedział swej szefowej: **2 pkt**

Jeżeli zdam w lipcu na matematykę oraz na (co najmniej jedno) filozofię lub socjologię, to w październiku rzucę pracę i wezmę się do nauki.

W październiku okazało się zaś, że Jan pracuje tam, gdzie pracował, pomimo tego, że w lipcu dostał się na filozofię. W związku z tym:

Zaznacz właściwą odpowiedź.

A) Jan nie dostał się w lipcu na matematykę, ani na socjologię

B) Jan nie dostał się w lipcu na matematykę, ale dostał się na socjologię

C) nie wiadomo, czy Jan dostał się w lipcu na matematykę, ale wiadomo, że nie dostał się na socjologię

D) nie wiadomo, czy Jan dostał się w lipcu na socjologię, ale wiadomo, że nie dostał się na matematykę

16. Zdania *Wojna Burska nie rozpoczęła się w 1899 r. i Wojna Burska nie rozpoczęła się w 1900 r.*

Zaznacz właściwą odpowiedź:

2 pkt

- A) nie mogą być zarazem prawdziwe, ale mogą być zarazem fałszywe
- B) nie mogą być zarazem fałszywe, ale mogą być jednocześnie prawdziwe
- C) nie mogą być ani zarazem prawdziwe, ani fałszywe
- D) mogą być prawdziwe, i mogą być fałszywe

17. Z poniższej pary zdań:

2 pkt

Niektórzy pszczelarze są artystami. Żaden pszczelarz nie jest filozofem.

Zaznacz właściwą odpowiedź:

- A) niektórzy filozofowie nie są artystami
- B) niektórzy artyści nie są filozofami
- C) niektórzy artyści są filozofami
- D) żadne z powyższych

Część II. Esej

1. Właściwa postawie racjonalistycznej wiara w rozum jest nie tylko zaufaniem do własnego rozumu, lecz także – a może przede wszystkim – do rozumu innych ludzi. Racjonalizm wiąże się zatem z przekonaniem, że drugi człowiek ma prawo być wysłuchany i ma prawo bronić swojego stanowiska (Karl Popper *Spółeczeństwo otwarte*).

2. Prawda nadaje sztuce jej właściwą wagę. Poprzez objawienie prawdy w sposób, który nie jest dany ani potocznemu poznaniu, ani nauce, sztuka nabiera wymiaru nie dającego się niczym zastąpić i do niczego innego sprowadzić. (Władysław Stróżewski *Wokół piękna*).

3. Nauka nie uznaje świata wartości. Jest dla niej niedostępny, więc mu zaprzecza. Stąd hegemonia nauki w kulturze pociąga za sobą, u ogółu, albo ignorowanie wartości albo świadome jej deptanie i poniewierkę. (Henryk Elzenberg *Kłopot z istnieniem*).

PRACE WYROŻNIONE

Artur Harris

Czy omylny umysł może badać swoje własne błędy?

Od Sokratesa i Platona, przez Kartezjusza, Hume'a i Kanta, aż po współczesnych analityków, wielcy myśliciele zwracali uwagę na omyłność ludzkiego poznania. Krytyczne podejście do ludzkiego aparatu poznawczego doprowadziło niektórych myślicieli do sceptycyzmu, niektórych zaś skłoniło do wykonania skoku w wiarę. Niektórzy, jak Kartezjusz czy św. Anzelm z Canterbury, znajdowali w rozumie ochronę przed ułomnością zmysłów, inni, jak David Hume, ufali wyłącznie poznaniu empirycznemu. Natomiast co do jednej sprawy niemal wszyscy filozofowie dziejów byli zgodni (co jest doprawdy niebywale), a mianowicie, że ludzkie poznanie (lub przynajmniej niektóre jego aspekty) jest omylne.

Omyłność może być rozumiana w różny sposób. Po pierwsze, w obrębie poznania mogą pojawiać się sądy fałszywe. Po drugie, może to być ograniczenie możliwości poznawczych umysłu poprzez właściwe mu z natury cechy. Innymi słowy, chodzi o kantowskie kryteria zmysłowej naoczności i kryteria intelektu. Kant uważał, że umysł ludzki odgrywa czynną rolę w poznaniu; nie jest biernym odbiorcą sygnałów dochodzących z zewnątrz, lecz przekształca je w zrozumiałe dla nas formy zmysłowej naoczności, tzn. czas i przestrzeń. Człowiek nie jest w stanie ujrzeć ani wyobrazić nic poza nimi. Kant wyróżniał również kategorie intelektu, czyli pewne jakości, które człowiek rozpoznaje w otaczającym go świecie, chociaż nie występują one w surowym poznaniu jako takim. Przykładem kategorii intelektu może być substancjonalność, której mimo że jesteśmy pewni, nie obserwujemy bezpośrednio (tj. odróżniamy jeden zbiór jakości jako jeden przedmiot, a drugi jako inny, chociaż nie sposób ustalić kryteriów, z których korzystamy, by odróżnić jeden przedmiot od drugiego).

Wszystko to, co się nam jawi, Kant nazwał fenomenami, zaś rzeczy same w sobie, które nieograniczone formami zmysłowej naoczności istnieją w sposób absolutny, nazwał noumenami. Niemożliwość dotarcia do sfery noumenów jest zatem rodzajem omyłności, ograniczenia, któremu podlega całość naszego poznania. Chodzi tu o szersze rozumienie omyłności, które niekoniecznie pokrywa się z potocznym rozumieniem tego słowa. Sądzę jednak, że takie definiowanie pojęcia nie jest zupełnie arbitralne, ponieważ również odnosi się do pewnej właściwości umysłu, która ogranicza jego możliwości. W tym więc niedosłownym sensie ograniczenie kryteriami Kanta jest rodzajem omyłności¹.

Aby odpowiedzieć na postawione w tytule pytanie, należałoby doprecyzować, co to znaczy „badać własne błędy”. Przyjmijmy, że słowo „błędy” znaczy to samo co „omyłności”, które to pojęcie już zdefiniowaliśmy. Mamy więc cztery pytania: „Czy umysł, w obrębie którego pojawiają się stwierdzenia fałszywe, może badać, czy i w jaki sposób stwierdzenia fałszywe pojawiają się w jego obrębie?”, „Czy umysł, w obrębie którego pojawiają się stwierdzenia fałszywe, może badać, czy i w jaki sposób ludzki umysł ograniczony jest przyrodzonymi mu cechami?”, „Czy umysł ograniczony przyrodzonymi mu cechami może badać, czy i w jaki sposób jest nimi ograniczony?” i „Czy umysł ograniczony przyrodzonymi mu cechami może badać, czy i w jaki sposób stwierdzenia fałszywe pojawiają się w jego obrębie?” Trzeba zaznaczyć, że wszystkie te pytania zakładają, że ludzki umysł jest omylny (w jednym z przytoczonych znaczeń).

Zastosowana zostanie tylko klasyczna definicja prawdy (tj. zgodność sądu z rzeczywistością). Kwestia definicji prawdy zostanie bardziej szczegółowo rozpatrzona dalej, warto jednak zaznaczyć, jak ma się sprawa z tautologiami i prawidłami logiki. Zasadom logicznym również przysługuje wartość prawdy lub fałszu. Na przykład stwierdzenie, że „dwa sądy sprzeczne nie mogą zarazem oba być prawdziwe” jest prawdziwe, a stwierdzenie odwrotne, że „dwa sądy sprzeczne mogą zarazem oba być prawdziwe” jest fałszywe (należy to potraktować wyłącznie jako przykład, udowodnienie tej tezy wymagałoby odrębnego potraktowania). Implikacje krytyki Kanta na takie postrzeganie tematu zostanie rozpatrzone dalej.

¹ I. Kant, *Krytyka czystego rozumu*, tłum. Roman Ingarden, Antyk, Kęty 2001.

1. „Czy umysł, w obrębie którego pojawiają się stwierdzenia fałszywe, może badać, czy i w jaki sposób stwierdzenia fałszywe pojawiają się w jego obrębie?”. Jasnym jest, żeby móc badać, czy i w jaki sposób stwierdzenia fałszywe pojawiają się w jego obrębie, umysł musiałby dysponować jakimś kryterium, dzięki któremu mógłby odróżniać stwierdzenia prawdziwe od fałszywych. Ponieważ zaś każde stwierdzenie pochodzące z omylnego umysłu jest potencjalnie fałszywe, również to kryterium mogłoby okazać się mylne. Dochodzimy w zasadzie do paradoksu kłamcy, który wypowiada zdanie „To stwierdzenie jest fałszywe.” Popadamy w paradoks, ponieważ jeżeli mówi prawdę, to to stwierdzenie (co wynika z jego treści) byłoby fałszywe, a jeżeli kłamie, to wypowiadając to zdanie mówi prawdę, co jest niemożliwe.

Podobnie z ułomnym umysłem, który dochodzi do stwierdzenia „Każde wypowiedane przeze mnie zdanie może być fałszywe, łącznie i z tym.” Wydawałoby się, iż na tej sprzeczności należałoby poprzestać. Wrócimy jednak do tej kwestii po rozpatrzeniu pozostałych pytań.

2. „Czy umysł, w obrębie którego pojawiają się stwierdzenia fałszywe, może badać, czy i w jaki sposób ludzki umysł ograniczony jest przyrodzonymi mu cechami?” Nie sposób na to pytanie nie odpowiedzieć przecząco, skoro każdy sąd pochodzący z omylnego w tym znaczeniu umysłu może być fałszywy równie dobrze jak prawdziwy.

3. „Czy umysł ograniczony przyrodzonymi mu cechami może badać, czy i w jaki sposób jest nimi ograniczony?” Wszystkie nasze spostrzeżenia można sprowadzić do wspólnego mianownika, który odnosi się do jego wartości jakościowych. Jest to w zasadzie tym, czego dokonał Kant w *Krytyce czystego rozumu*. Kant zauważył, że wszystkie nasze spostrzeżenia dają się wyrazić w czasie i przestrzeni i wysunął z tego wniosek, iż są one właściwościami nie świata, lecz poznania (nazwał je formami zmysłowej naoczności). Należy jednak zastrzec, iż jest to wnioskowanie indukcyjne, które nie udowadnia tezy, lecz tylko ją uprawdopodobnia. Nie można stwierdzić z całkowitą pewnością, że nie istnieje takie spostrzeżenie, które nie mieści się całkowicie w obrębie form zmysłowej naoczności (za takie można by uważać uczucia lub przeżycia mistyczne). Co więcej, nie można wykluczyć możliwości, iż czas i przestrzeń są właściwościami świata, które są odbierane przez umysł bez żadnych zniekształceń. Sądę jednak, że mimo uczynionych zastrzeżeń, odrzucenie krytyki Kanta byłoby tutaj

nieuzasadnione. Chociaż umysł ograniczony przyrodzonymi mu cechami nie może z całkowitą pewnością odróżnić własnych właściwości od właściwości świata, istnieje duże prawdopodobieństwo, że przynajmniej część z nich jest przynależna ludzkiej percepcji. Mimo to, jesteśmy skazani na dokonanie wyboru, którego do końca nie możemy uzasadnić. Tak więc umysł nie może badać swoich błędów w tym rozumieniu, ponieważ niemożliwe jest odróżnienie kryteriów intelektu i form zmysłowej naoczności od właściwości świata.

4. „Czy umysł ograniczony przyrodzonymi mu cechami może badać, czy i w jaki sposób stwierdzenia fałszywe pojawiają się w jego obrębie?” By móc ustalić prawdziwość sądu, zgodnie z klasyczną definicją prawdy, trzeba porównać go z rzeczywistością. Do niej jednak, zgodnie z tym, co mówił Kant, dostępu nie mamy. Dlatego nie sposób stwierdzić prawdziwości danego sądu empirycznie lub na drodze rozumowania, ponieważ zarówno intelekt, jak i empiria są ograniczone kryteriami im przyrodzonymi. Sądy uzyskane na drodze abstrakcyjnego rozumowania nie mogą uchodzić w tej sytuacji za prawdziwe, ponieważ prawa logiki są przejawem czystych form zmysłowej naoczności, tudzież nie odnoszą się do dziedziny noumenów, lecz fenomenów. Dlatego ograniczony umysł nie może posiadać wiedzy o stwierdzeniach fałszywych, które mogłyby pojawić się w jego obrębie.

Trzeba się jednak przypatrzeć użytej tu koncepcji prawdy. We wszystkich z powyższych odpowiedzi zastosowano klasyczną definicję prawdy (zgodność sądu z rzeczywistością). Według Kanta należy odczytywać prawa logiki jako kryteria intelektu, co wpływa w ogromnym stopniu na rozumienie kwestii. Jeżeli definiujemy prawdę jako zgodność sądu z rzeczywistością, to w świetle krytyki kantowskiej należałoby doprecyzować, czy chodzi o zgodność z noumenami czy z fenomenami. W pierwszym przypadku nie sposób dokonać weryfikacji żadnego sądu, ponieważ zarówno empiria jak i intelekt są ograniczone i dlatego nie mamy dostępu do sfery noumenów. Ta koncepcja została rozpatrzona powyżej. W drugim przypadku weryfikacja jest możliwa, ponieważ dysponujemy bezpośrednim dostępem do fenomenów. Przez fenomeny mam na myśli nie tylko postrzeżenia zmysłowe, lecz również koncepcje abstrakcyjne. Parafrazując, chodzi o zgodność z empirią i z rozumem.

Wróćmy teraz do pytania pierwszego i rozpatrzmy je pod tym kątem: „Czy umysł, w obrębie którego pojawiają się stwierdzenia fałszywe, może

badać, czy i w jaki sposób stwierdzenia fałszywe pojawiają się w jego obrębie?” Powiedzieliśmy, że ponieważ nie sposób znaleźć kryterium weryfikacji stwierdzenia, nie możemy sprawdzić prawdziwości żadnego sądu. Wzbogacając jednak tę perspektywę o wymiar kantowski, takie kryterium otrzymujemy: jest nim zgodność z postrzeżeniami. Unikamy tu paradoksu kłamcy, ponieważ mamy niezaprzeczalne kryterium, jakim jest zasada, że dwa sądy sprzeczne nie mogą zarazem oba być prawdziwe.

Jeżeli więc, zgodnie z pierwszym rozumieniem pojęcia omylności, napotykaemy w poznaniu naszym sprzeczność, możemy być pewni, że mamy do czynienia z umysłem omylnym. Bardzo częste są w życiu codziennym sytuacje, w których obserwacje nie pokrywają się z teoretycznymi przewidywaniami. Skoro zaś dwie informacje wypływające z ludzkiego poznania są sprzeczne, jedna z nich musi być fałszywa, a co za tym idzie, ludzkie poznanie zdolne jest do wytwarzania sądów fałszywych. To z kolei oznacza, że omylny rozum w tym przypadku może wykryć swoje błędy.

Odpowiedź na pytanie zawarte w tytule zależy od przyjętej koncepcji podmiotu. Jeżeli mamy do czynienia z czystym, kartezjańskim *ego*, sytuacja rysuje się tak, jak w pierwszym punkcie; nieuchronnie dochodzimy do paradoksu. Jeżeli zaś przyjmiemy podmiot kantowski, oddzielony od rzeczy samych w sobie kryteriami intelektu i formami zmysłowej naoczności, stajemy przed wyborem definicji prawdy: czy będzie ona dotyczyć noumenów czy fenomenów. W pierwszym przypadku nie dochodzimy do żadnych wniosków poza przedstawionymi w punkcie 3. W drugim możemy wnioskować, że umysł jest omylny w obu znaczeniach tego słowa.

Czy omylny umysł może badać swoje własne błędy?

Wstęp

Badanie możliwości poznawczych człowieka jawi się jako niezwykle skomplikowany, wielopłaszczyznowy problem. Bez wątpienia, jednoznaczna odpowiedź jest trudna, o ile nie niemożliwa. Już w okresie przedsokratejskim zagadnienia epistemologiczne pojawiają się w załączkowej postaci. Heraklit z Efezu pisze: „Złymi świadkami są oczy i uszy ludziom, którzy mają dusze barbarzyńców”¹, dając tym wyraz krytycznej refleksji na temat empirii jako pewnego źródła wiedzy. Zagadnienie pewności wiedzy rośnie jednak do rangi istotnego problemu dopiero w rozważaniach Platona, w których to deprecjonuje on empiryczność twierdząc, że jest ona niepełnym obrazem prawdziwego świata, świata idei, pojęć. W platońskiej filozofii wymagania stawiane wiedzy są olbrzymie, *episteme* jest tylko tym, co dotyczy niematerialnych idei, a wiedza o świecie jako empirycznym konstrukcie staje się tylko iluzją. Doktryna ta daje początek dekompozycji świata, negując jego monistyczną, poznawalną strukturę, a zaczynając postrzegać *physis* w dualistyczny sposób. Alfred North Whitehead stwierdził ponoć, że „cała filozofia europejska to są przypisy do Platona”, pobrzmiwa w tym oczywista przesada, jednak platoński pogląd na zróżnicowany charakter rzeczywistości zdominował europejski sposób myślenia. Przełamania tej tradycji można dopatrywać się u Kanta, choć także i on mówił o noumenalnym porządku rzeczywistości. Dopiero niemieccy idealisci zaczynają postrzegać świat na powrót monistycznie. Myślicielem niezwykle wpływowym, który przeciwstawiał się tej wizji, był także Friedrich Nietzsche, który w *Ludz-*

¹ W. Tatarkiewicz, *Historia filozofii*, t. 1, Warszawa 1999, s. 32, „To bodaj najdawniejsza refleksja z krytyki poznania, jaka przechowała się w filozofii europejskiej”.

kim, arcyłudzkiem, stwierdził, że „rzecz sama w sobie jest warta śmiechu homeryckiego”².

Można postawić pytanie, w jaki sposób załączek rozważań przeze mnie podjętych odnosi się do tematu pracy. Otóż moim zdaniem, badania dotyczące umysłu w nomenklaturze filozofii umysłu czy psychologii, lub mózgu w neurobiologii, powinny zwrócić uwagę na problemy natury epistemologicznej. Badania te wpisane są w pewien model poznawania świata, w pewną perspektywę waloryzującą empiryczność, w terminologii nowożytnej, a w specyficznym znaczeniu u Schopenhauera, waloryzujące przedstawienie. Aby odpowiedzieć na pytanie, które jest osadzone w kulturze empiryczności „Czy omylny umysł może badać swoje własne błędy?” musimy zbadać, czy istnieje możliwość poznania w ogóle, lub w szczególności, jakie warunki muszą być spełnione, by mówić o poznaniu pewnym. Zatem zasadnicza kwestia, którą postaram się rozważyć, brzmi: Czy możliwa jest wiedza dotycząca umysłu i popełnianych przez niego błędów? Czy możliwe jest badanie pozytywne, w sposób pewny oddające struktury umysłu? To z kolei wymaga głębszego przeanalizowania ludzkich władz poznawczych, procesu waloryzowania empiryczności, języka jako formy określającej nasze rozumienie, problemu adekwatności pojęć i jej desygnatów, ugruntowanym za sprawą Kartezjusza w nowożytnej nauce pojęcia „podmiotu” oraz uprzedmiotowienia przedstawienia. Tekst zatem będzie składał się z luźno powiązanych fragmentów tworzących razem „spękania” w kartezjuszowym architektonicznym gmachu nauki. Wynika stąd, że ta część pracy będzie mieć charakter czysto negatywny, zajmujący się krytyką wiedzy. Po filozoficznej analizie problemu poznawalności spróbuję na moment „zmienić skórę” i spojrzeć na zagadnienie z nieco innej perspektywy. Relacja filozofia–psychologia nie jest tak oczywista, jak się wydaje. Ta pierwsza jawi się jako meta w stosunku do psychologii, teoretycznie bada jej metodę i ograniczenia. Jednakże stosunek ten wcale nie jest tak jednoznaczny, co postaram się unaocznić w dalszej części pracy, mającej raczej charakter osobistej refleksji nie pretendującej do holistycznego wyjaśnienia zagadnienia w całej swojej złożoności. Ostatni fragment stanowi próbę syntetycznego ujęcia całości, ustalenia wspólnej

² F. Nietzsche, *Ludzkie, arcyłudzkie*, za: M. P. Markowski, *Nietzsche filozofia interpretacji*, s. 86.

plaszczyny pomiędzy teorią poznania a możliwościami eksploracji obszaru funkcjonowania umysłu. Nie zakładam jednak *a priori*, by ustalenie takiej płaszczyny było na pewno możliwe.

Filozofia i filologia klasyczna. Szczególna teoria oralności i piśmienności³

Z perspektywy problemu, którego rozważenia się podjąłem, teoria oralności i piśmiennictwa jest szczególnie interesująca z dwóch przyczyn. Po pierwsze uzmysławia, że aktualna umysłowość jest wytworem, pewnym ewolucyjnym konstruktem, zaistniałym wraz z przeobrażaniem się działalności człowieka i w dalszym procesie ewolucji może zostać zastąpiona nowym sposobem percepcji rzeczywistości. Po drugie unaocznia ona składowe elementy naszego oglądu *physis*, mającego swój początek w przemianach związanych z dominacją piśmiennego sposobu gromadzenia i przetwarzania informacji. Spróbujmy rozpatrzeć tę teorię właśnie pod kątem tych dwóch zagadnień.

Teoria ta rozwija tezę, że umysł ludzki jest skorelowany ze zmysłami, a przejście z oralności do piśmiennictwa przekształciło sposoby naszego myślenia, sposoby które z drobnymi zmianami funkcjonują do dziś. Sposób percepcji świata jest w rozumieniu Darwina silnie związany z procesem ewolucji, w którym to zdolności ludzkiego umysłu są wytworem naturalnej selekcji. Na drodze tego procesu istota ludzka wykształciła specyficzny sposób komunikacji – akty mowy. Dopiero zwrot ku piśmienności, zwrot zapoczątkowany wynalezieniem pisma, a mający swój najbardziej zauważalny wyraz w wprowadzeniu alfabetu greckiego, doprowadza do powolnych, a zrazem długofalowych zmian w obrębie struktury społeczeństwa, a co dla nas najistotniejsze, w obrębie form myślenia. Zważywszy na biologiczne uwarunkowanie oralności, opartej na akustycznej memoryzacji, wprowadzenie wzroku jako trzeciego zmysłu służącego percepcji danych, musiało być bogate w ważne konsekwencje. Jednakże błędne jest wyobrażenie, w którym oralność zanika natychmiastowo, proces waloryzowania

³ Por. E. A. Havelock, *Muza uczy się pisać; Rozważania o oralności i piśmienności w kulturze zachodu*, Warszawa 2006, s. 115–119, 122–126, 128–142.

piśmienności, skutkujący zmianami w obrębie myślenia, współlistnieje z jej słabnącą potęgą. Z naszej perspektywy najważniejszymi elementami nowego sposobu oglądu rzeczywistości jest przyjmowanie nieosobowego podmiotu dyskursu oraz wdrożenie pojęć abstrakcyjnych (idei), zastępujących konkretne byty. Zmiany te wydają się być zalążkiem przyszłej dominacji pojęciowości oraz zdają się umożliwiać zdystansowaną, metodyczną refleksję filozoficzną.

Pierwszy akcent w tej kwestii kładzie Hezjod umieszczając *topos* (Díkē – sprawiedliwość) w pozycji bohatera, formalnego podmiotu swojego dzieła. Stworzenie takiej topiki stało się możliwe wówczas, gdy mowa oralna została przekształcona w materialny obiekt. Jednakże teksty Hezjoda, pomimo użycia toposu zamiast konkretnego bohatera, nie przypominają jeszcze pism Arystotelesa, w których Stagiryta opisuje abstrakcyjne pojęcia za pomocą precyzyjnych predykatów. W opisach Hezjoda mamy jeszcze do czynienia z deskrypcją bohatera za pomocą czasowników opisujących działanie lub stan. Havelock zwraca uwagę na niezwykle istotny dla mojej pracy aspekt, pisząc: „Zastąpienie „pośredniej obecności” teraźniejszej, przeszłej, bądź przyszłej „obecnością beczasową”, „przechodzącą w obecność logiczną”, legło u podstaw filozofii preplatońskiej, a zwłaszcza myśli Parmenidesa”⁴. Słowo „być” przestało funkcjonować jako pojęcie opisujące temporalność danego zjawiska, a stało się operatorem łączącym podmiot i orzeczenie w beczasowy związek. Stopniowo formy tego czasownika stały się składnikiem zdań stwierdzających fakty, zastępując przy tym „ruchliwą obecność”⁵. Skuteczność alfabetu spowodowała konwersję uniwersum komunikacji w język ujęty w postaci pisma, który zdominował europejski sposób gromadzenia i przetwarzania informacji. Zwizualizowany język był stopniowo oddzielany od posługującej się nim osoby, co doprowadziło do wytworzenia nowej jakości, nowego pojęcia, będącego nieodłącznym elementem późniejszej filozofii, zwłaszcza nowożytnej. Pojęciem tym, najprawdopodobniej wykoncypowanym przez Sokratesa, była „jaźń”. Człowiek, który uświadomił sobie wolność w operowaniu językiem, wraz z jego abstrakcyjnymi podmiotami i orzeczeniami zaczynał postrze-

⁴ Tamże, s. 123.

⁵ Tamże, s. 126.

gać intelekt jako nowy poziom ludzkiej świadomości. Intelektualizm ten był niejako asumptem do odwrótu od oralizmu.

Postrzeganie kultury oralnej z czasów 650–700 roku p.n.e. jako „Ciemnych Wieków” wydaje się być pewnym nieporozumieniem. Havelock uważa, że „uprzedzenia są w tym przypadku wynikiem braku rozróżnienia pomiędzy niepiśmiennością [*nonlitteracy*] i analfabetyzmem [*illiteracy*]”⁶. Pierwszy z tych terminów oznacza pozytywną kondycję społeczną, w której ludzie komunikują się za pomocą aktów mowy, drugi natomiast określa sytuację fiaska komunikacyjnego w kulturze opartej na piśmienności. Zatem kultura przedpiśmienna była najprawdopodobniej bardziej wyrafinowana, niż się wydaje nam, ludziom oglądającym ten okres przez pryzmat nowoczesności. Sądzę, że ten etap rozwoju kultury greckiej reprezentował pewien sposób percepcji rzeczywistości, zgoła nieprzystający do tego utrwalonego w późniejszych wiekach, a to za sprawą waloryzowania innych czynników takich choćby jak czasowość przedstawienia.

Syntetyczne ujęcie problematyki, zawartej w teorii oralności i piśmienności oraz informacji implikowanych jest dla mnie szczególnie ważne. Umysłowość w tej koncepcji jest tworem doboru naturalnego, a zdolności intelektualne tworem naturalnej selekcji. Pierwotna komunikacja za pomocą aktów mowy została zastąpiona piśmiennością. W tej pierwszej zasadniczą rolę odgrywa aspekt czasowości i konkretności, człowiek nie wychodzi poza przedstawienie, w którym funkcjonuje, zgodnie z rytmem świata. Wraz z waloryzacją piśmienności istota ludzka dekonkretyzuje rzeczywistość, kreując abstrakcje oraz przenosi środek ciężkości ze świata w sferę pojęć, w sferę logiki. Filozofia zaczyna zajmować się relacjami między wyindukowanymi pojęciami, co jest szczególnie widoczne w średniowieczu, w którym zyskuje niezwykle wysublimowaną wręcz kuriozalną postać, zwłaszcza w późnej scholastyce. Mówiąc innymi słowami, w oralności nacisk położony był na dynamikę bycia, w piśmiennictwie zaś na skategoryalizowany opis. Ponadto „teoria piśmienności greckiej twierdzi także, że pojęcia jaźni i duszy w ich dzisiejszym rozumieniu powstały w czasie i na skutek technologicznej zmiany, jaką było wprowadzenie pisma...”⁷ Podmiotowość jest zatem wytworem procesu wdrażania

⁶ Tamże, s. 135.

⁷ Tamże, s. 136.

piśmienności. Teoria ta stawia pod znakiem zapytania sensowność tradycji idealistycznej pochodzącej od Kanta, w której „intelekt jako swoista właściwość, odrębna od innych cech psychiki, został „odkryty” lub w najlepszym wypadku zrealizowany jako samoistny byt pod koniec piątego wieku p.n.e., i to w wyniku zjawisk lingwistycznych”⁸. W dziedzinie logiki neguje ona uniwersalność analizy logicznej, jako umiejętności leżącej w naturze człowieka i niezależnej od wydarzeń historycznych takich jak wprowadzenie alfabetu.

Koncepcja Havelocka prowokuje do zadania niezwykle frapujących pytań. Czy czasy najnowsze nie są *sui generis* powrotem do przed-pojęciowego oglądu świata? Czy Heideggerowski postulat „powrotu do greków” jest w istocie postulatem powrotu do przedpiśmiennej „logiki”, do „logiki” „bycia”? Czy zwrócenie uwagi na temporalny charakter „bycia” w rozumieniu egzystencjalistów nie jest próbą waloryzacji przedstawienia?

Pytania te, choć niezwykle interesujące, zostawiamy na razie bez odpowiedzi.

Esencjonalizacja istnienia. Nominalizm w ujęciu Ockhama

Tendencją dominującą wraz z pojawieniem się pisma stało się pojęciowe, nie temporalne traktowanie bytu. Dlatego niezwykle ważnym dokonaniem „łacińskiej myśli filozoficznej w wiekach średnich na gruncie filozofii bytu jest pogląd św. Tomasza, o podwójnej złożoności wszystkich przygodnych bytów cielesnych”⁹. Myśliciel ten wprowadza do metafizyki stwierdzenie, że obok arystotelesowskiego złożenia hylemoficznego cechą bytu przygodnego jest „istnienie”. Traktowanie „istnienia” jako elementu realnie różniącego się od istoty jest cechą najbardziej charakterystyczną myśli Akwinaty. Z naszej perspektywy najważniejsze jest przeanalizowanie skutków wszelkiego typu deformacji „istnienia”, występujących w okresie scholastycznym, które obok innych czynników, najprawdopodobniej doprowadziły w epoce nowożytnej do ujednolicenia wszystkich rodzajów bytu. Proces pojęciowej deformacji myśli św. Tomasza widocz-

⁸ Tamże, s. 137.

⁹ S. Świeżawski, *Dzieje filozofii europejskiej w XV wieku*, t. 3, Warszawa 1978, s.449.

ny jest już u Idziego Rzymianina, który reifikuje „istnienie”. Poglądy egi-dzańskie w wiekach późniejszych uchodzą za wierną wykładnię poglądów Tomasza i tym samym umacniają esencjonalistyczny sposób traktowania „istnienia”, które staje się jedynie przypadłością istoty. Oczywiście kwestia ta jest dużo bardziej złożona, jednakże do naszych rozważań wystarczy tylko naszkicowanie problemu.

Profesor Swieżawski tak ujmując tę problematykę: „I trzeba tu z całym naciskiem zaznaczyć, że studia nad przeobrażeniami i spaczeniami wprowadzonego przez Tomasza z Akwinu rozumienia bytu, a zwłaszcza istnienia, nie są ważne i istotne jedynie z uwagi na potrzeby studiów nad dziejami tomizmu lub nad rozwojem i przemianami nowożytnej filozofii chrześcijańskiej; są one zasadnicze dla poznania najgłębszych sprężyn i nurtów, nadających kierunek całej refleksji filozoficznej w Europie, na przestrzeni ostatnich kilku wieków”¹⁰. Słowa te jednak niewiele wyjaśniają, relacja pomiędzy filozofią nowożytną a scholastycznym „istnieniem” jest z pozoru co najmniej enigmatyczna. Jednak reifikacja istnienia i sprowadzenie go do pochodnej istoty staje się widoczne w słowniku Scypiona du Pleix¹¹ z początku XVII wieku, w którym byt utożsamiony zostaje z *existence*, pochodzącym od łacińskiego *existere* (istnienie). Oczywiście staje się wtedy redukcjonistyczny charakter filozofii nowożytnej, która ujednolica byt, uprzedmiotowiając istnienie, traktując je jako pochodną istoty, istnienie przestaje być aktem, a staje się bytem (*existence* utożsamione z *esse*).

Na skutek zatem procesu historycznego nowożytna filozofia pozbywa się wielu wysublimowanych zagadnień ery scholastycznej. Jak to ujmuje W. Tatarkiewicz: „Upragniona była także [w epoce Odrodzenia], przynajmniej przez niektórych większa realność myśli, reakcja przeciw formalnym zagadnieniom i apriorycznym spekulacjom scholastyki. Upragniona była wiedza, która z życia wyrasta i życiu służy, reakcja przeciw książkowej wiedzy scholastycznej, obcej sprawom aktualnym”¹². Czasy nowożytne przesuwają zagadnienia na inną płaszczyznę, płaszczyznę pragmatyzmu bliższego życiu. W procesie tym pole badawcze zostaje zawężone, akcent zostaje położony na opanowanie przedstawienia, co powoduje redukcję

¹⁰ Tamże, s. 472.

¹¹ E. Gilson, *Byt i istota*, Warszawa 2006, s. 250–262.

¹² W. Tatarkiewicz, *Historia filozofii*, t. 2, Warszawa 1999, s. 8.

hipotetycznego pola badawczego. Można zadać sobie pytanie czy redukcja nie samej metodologii, ale także zagadnień, nie doprowadza do poświęcenia chęci dążenia do „prawdy” na ołtarzu praktycyzmu?

Nowy sposób oglądu rzeczywistości, który zaczął dominować wraz z upowszechnieniem się piśmienności, waloryzował pojęciowość jako podstawowy element ludzkiego poznania. Pojęcia, idee, abstrakcje otrzymały własny, realny byt, który w zależności od partykularnej koncepcji, partycypował w świecie idei, umyśle Bożym, czy w konkretnych bytach szczegółowych. W tym kontekście spór pomiędzy realizmem pojęciowym a nominalizmem stał się jednym z najistotniejszych sporów prowadzonych w średniowieczu. Koncepcje nominalistyczne poddawały w wątpliwość sensowność metodycznej refleksji spekulatywnej opartej na wierze w realność powszechników. Krytykiem apriorycznej pojęciowości nie opartej na empirii był William Ockham. Z perspektywy moich rozważań najważniejsza jest teoria pojęć naturalnych i konwencjonalnych oraz teoria supozycji.

Naturalny znak jest w rozumieniu Ockhama pojęciem. Jest tym, co powstaje w umyśle człowieka, kiedy poznaje rzecz, nawet przed oznaczeniem jej obiegowym słowem. Treść pojęcia jest wspólna wszystkim ludziom, nazwa pojęcia już nie. „Istnieje na przykład w różnych językach niezliczona ilość różnych słów lub nazw oznaczających „psa”, ale gdziekolwiek są psy, jest tam również oznaczająca je nazwa, ponieważ bez względu na kraje, rasy i języki wszyscy ludzie tworzą to samo pojęcie, kiedy widzą psa”¹³. Konkretna nazwa pojęcia „pies” jest dziełem konwencji, natomiast sama treść pojęcia jest naturalnym znakiem. „Skoro naturalne pojęcie ogólne jest znakiem orzekanym o wielu jednostkach, nie posiada innej rzeczywistości aniżeli rzeczywistość aktu intelektu”¹⁴. Jest realna, bo istnieje w umyśle, jest jednak fikcją, ponieważ została wykreowana przez umysł. Fikcja ta jest konieczna, bo jest w naturalny sposób wywoływana przez przedmioty i ich wytwory. W związku z tym „powszechnik może oznaczać szczegółowe rzeczy poza umysłem lub inne akty umysłu; w żadnym przypadku nie oznacza niczego, co nie jest bytem szczegółowym”¹⁵.

¹³ E. Gilson, *Historia filozofii chrześcijańskiej w wiekach średnich*, Warszawa 1987, s. 437.

¹⁴ Tamże, s. 437.

¹⁵ Tamże, s. 437.

Powszechnik zastępuje byt szczegółowy w operacjach myślowych, tak samo jak słowo w wypowiedziach. Realne istnienie pojęć poza umysłem jest fikcją, powszechnik oznacza zawsze tylko konkretny byt szczegółowy, signifikuje go. Wprowadza nas to w teorię supozycji.

„»Supozycja« jest przyjęciem czegoś na miejsce czegoś innego... Ockham zachowuje klasyczny podział na trzy supozycje: materialną, personalną i zwykłą”¹⁶. Supozycja materialna nie jest problemem, ponieważ nic nie signifikuje. Supozycja personalna występuje wtedy, gdy dany termin zastępuje rzecz oznaczoną. W zdaniu „każdy człowiek jest zwierzęciem” pojęcie „człowieka” sygnifikuje dowolną istotę ludzką, nie funkcjonuje jednak jako realnie istniejący powszechnik–„człowiek”. Supozycja zwykła natomiast jako najbardziej sporna, w ujęciu Ockhama nie pokrywa się z signifikacją. Mówiąc, że „człowiek jest jakimś gatunkiem” określamy stosunek pomiędzy dwoma konkretnymi pojęciami istniejącymi w umyśle. Z analizy supozycji wynika, że powszechnik określa albo byt szczegółowy, którego sygnifikuje, lub określa sam siebie.

Koncepcja Ockhama dekonstruuje powszechniki jako realne byty, wprowadza nas w logikę supozycji pokazującą, że pojęcia zawsze sygnifikują konkretne byty. Powszechniki są wytworem naturalnego procesu poznawania, niezależnego od jednostki poznającej. Są zatem niezbędne, lecz czy nie upraszczają rzeczywistości? W koncepcji Darwina powszechniki byłyby wytworem naturalnego doboru, istoty nie uogólniające byłyby skazane na klęskę, gdyż nie byłyby w stanie przetworzyć ogromu informacji, powstałych w traktowaniu każdego bytu jednostkowo. Wydaje się zatem, że uogólnianie jest niezbędnym elementem dostosowania się do świata, traktowanie więc pojęć jako w pełni adekwatnych do przedmiotów wydaje się być tragiczną pomyłką. Oczywiście przypisywanie Ockhamowi ewolucjonistycznych pobudek jest pełnym anachronizmem, sądzę jednak, że zestawienie tych koncepcji implikuje niezwykle ciekawe rozważania. Mniejsza ogólność dyskursu wpływa na mniejsze uproszczenia informacji budujących dany konspekt. Czy proces ten nie idzie w nieskończoność? Jaka ilość danych musiałaby być przeanalizowana, by nie mówić o koniecznym uproszczeniu? Z drugiej strony im większa szczegółowość zagadnienia, tym dany problem jest sztuczniej wyizolowywany z całej struk-

¹⁶ Tamże, s. 438.

tury wzajemnych związków. Pojęcia, które nie istnieją realnie, sytuują możliwości ludzkiego poznania w tragicznej pozycji.

Filozofia Nietzschego. Poznanie jako trop. Język

Zanim przejdziemy do poglądów Nietzschego, warto powiedzieć o kilku istotnych zmianach, które dokonały się w filozofii za sprawą Immanuela Kanta. Do tej pory posługiwaliśmy się terminem „przedstawienie”, w domyśle mając jawiący się człowiekowi świat. Subiektywność „naoczności”, czyli „przedstawienia” rośnie do rangi istotnego problemu dopiero w rozważaniach Kanta, w momencie gdy zostaje zanegowany wyłącznie receptywny charakter poznania. Po przewrocie kopernikańskim w filozofii możliwości poznawcze zostały mocno ograniczone, poznanie przestało być pojmowane jako proces odtwórczy, naiwnie realistyczny, lecz stało się procesem, w którym podmiot odgrywa istotną rolę, polegającą na kształtowaniu przedmiotu lub raczej jego przedstawienia. U tego myśliciela pozostaje jednak pewność co do noumenalnej struktury rzeczywistości, która zostanie zachwiana przez filozofię Nietzschego.

Teoriopoznawcze poglądy Nietzschego możemy w zasadzie podzielić na dwa okresy. We wcześniejszym z nich, wierzył on w dualistyczny charakter rzeczywistości „pod tą rzeczywistością, w której żyjemy i bytujemy, tkwi skryta druga, zupełnie inna”¹⁷, świat pozoru przesłania „sferę, która jest ponad i przed wszelkim zjawiskiem”¹⁸. W *Narodzinach tragedii* Nietzsche przedstawia nawet możliwości oświecenia docierającego do istoty rzeczy, światopogląd tragiczny i teoretyczny. Jednakże w *Ludzkim, arcy-ludzkim* odcina się od swoich wcześniejszych poglądów kwestionując roszczenia do absolutnej pewności, porzuca wiarę w istnienie rzeczy samych w sobie oraz możliwości pozytywnego ujęcia prawdziwego bytu. Sądzę, że teoria tropologicznego i społecznego charakteru poznania, dekonstrukcja podmiotu, język jako nieadekwatne narzędzie poznawcze oraz wynikający z tych rozważań perspektywizm są zagadnieniami, na które warto zwrócić szczególną uwagę. Zwłaszcza dlatego, że propozycja Nietzschego zdaje

¹⁷ M. P. Markowski, *Nietzsche filozofia interpretacji*, Kraków 1997, s. 83.

¹⁸ Tamże.

się być swego rodzaju syntezą refleksji dotyczącej zarówno Ockhama, jak i szczególnej teorii oralności i piśmienności. Myśliciel ten napisał:

W pewnym odległym zakątku wszechświata, wśród migotu niezliczonych systemów słonecznych, była sobie raz gwiazda, na której mądre zwierzęta wynalazły poznanie. Była to chwila największej pychy i największego zakłamania w „dziejach świata”- ale też tylko chwila. Po paru tchnieniach natury gwiazda wystygła i mądre zwierzęta wymarły¹⁹.

Jest to pierwszy spójny zapis traktujący poważnie niemożliwość ludzkiego poznania. Istota rzeczy nie zjawia się w empirii, a natura jest tylko „niedostępnym i niedefiniowalnym X”²⁰ Na tej podstawie Nietzsche buduje swoją negatywną krytykę poznania, w której intelekt nie poznaje rzeczy, człowiek zamknięty jest w klatce własnej świadomości, a język nie wyraża realności. Nietzsche podąża za Kantem twierdząc, że w rzeczywistości poznajemy tylko to, co do niej sami wnosimy. Jednakże idzie dalej od „wielkiego królewieckiego Chińczyka”²¹ stawiając zagadnienie inaczej. Nie pyta, jak „jest możliwe poznanie?”, tylko „jak można wierzyć w to, że poznanie jest możliwe nie bacząc na to, że poznanie ma charakter społeczny [...] oraz charakter tropologiczny [...] w obu wypadkach z popędu do prawdy tworząc fikcje”. Intelekt ludzki, według Nietzschego, kamufluje się, umożliwiając człowiekowi jak najdogodniejsze warunki obcowania z rzeczami i jak najprzyjemniejsze przetrwanie w świecie. Tworzy opozycje intuicji i rozumu, jeden z nich znajduje ukojenie w pozorze, a drugi stara się dotrzeć do prawdy. Jednakże żaden nie ma wglądu w istotę rzeczy. Władze umysłowe nie są skonstruowane, by poznawać, służą jak najpełniejszemu dostosowaniu się do warunków narzuconych przez środowisko.

Człowiek nie jest uprzywilejowaną istotą, lecz musi on walczyć o swoje istnienie, i poznanie jest tym systemem złudzeń, pojęć, wyobrażeń, które mu utrzymanie się przy życiu ułatwiają, zapewniają...²²

¹⁹ Tamże, s. 87.

²⁰ Tamże, s. 88.

²¹ Tamże, s. 88.

²² S. Brzozowski, *Filozofia Fryderyka Nietzschego*, za: M. P. Markowski, *Nietzsche filozofia interpretacji*, s. 89.

W jakim sensie poznanie ma charakter społeczny i tropologiczny? Ludzie dla określonych celów umówili się, co jest fałszywe, a co prawdziwe. Obiektywny porządek moralny jest konwencją pozwalającą uniknąć walki i cierpienia. Również kamuflaże, w które przyobleka się umysł, tworzą różne konwencje językowe, tym jaśniej pokazujące fikcyjność poznania. Sama struktura naszego odniesienia do świata poucza o jego fikcyjności, gdyż jest tropem. Poznanie polega na szeregu przeniesień i substytucji pomiędzy aktem zmysłowym a wykreowanym pojęciem lub przypisaniu temu, co nie-ludzkie cech typowo ludzkich lub zamianie porządku przyczyny i skutku, albo wzięcia części za całość. Nietzsche stwierdza, że ludzkie poznanie można opisać za pomocą 5 tropów: metafory, metonimii, antropomorfizmu, synekdochy i hypallagu.

Poznanie jest „metaforą”, ponieważ każde poznanie jest utożsamieniem dwóch rzeczy, które nigdy nie są jednakowe, a są traktowane jakby były. Nie jestem przekonany, czy pojęcie metafory jest najfortunniejszym terminem na opisanie tego zjawiska, gdyż definicja Nietzschego „metafora oznacza traktowanie jako tożsamyh rzeczy rozpoznanych pod jakimś względem jako podobne”²³ nie przystaje do powszechnie przyjętej definicji. Poznanie ma również charakter metonimii, ponieważ utożsamia następstwo z istotą. Relacja danego przedmiotu do podmiotu, czy nawet wielu takich relacji nigdy nie będzie istotą przedmiotu, a jedynie relacją w stosunku do czegoś. Z kolei „wszelkie konstrukcje świata są antropomorfizmami”, ponieważ, jak pisze Nietzsche: „Filozof szuka nie prawdy, lecz metafory świata w człowieku, dąży za pomocą samoświadomości do zrozumienia świata. [...] Tak jak astrolog postrzega świat pod kątem poszczególnych jednostek, tak filozof [postrzega] świat jako człowieka”²⁴. Oznacza to, że człowiek narzuca sam siebie światu, widzi go tak, jak chce widzieć, a ponadto nadaje mu cechy specyficznie ludzkie²⁵. Wszyscy ludzie są skazani na przedstawienie, nie jest możliwe przewyciężenie pojęć,

²³ M. P. Markowski, *Nietzsche filozofia interpretacji*, s. 90.

²⁴ Tamże, s. 91.

²⁵ Tamże, s. 92. Nietzsche stosunek pomiędzy tropologią języka a tropologią poznania unaocznia w ten sposób: „Czym jest więc prawda? Ruchliwą armią metafor, metonimii, antropomorfizmów, krótko, sumą ludzkich stosunków, które zostały poetycko i retorycznie wzmoczone, przetransponowane i upiękzone, a po długim użytkowaniu, wydają się ludowi kanoniczne obowiązujące: prawdy są złudami, o których zapomniano, że nimi są...”

schematów, fikcji regulujących nasze poznanie, nie jest możliwe dotarcie do prawdziwego bytu.

Niezwykle ważnym elementem nietzscheańskiej epistemologii jest krytyka językowego rozumu, oparta szczególnie na poglądach G. Gerbera. Oprócz twierdzenia, że dusza ludzka ukazuje się najdokładniej dzięki badaniom języka, Nietzsche przejmuje od Gerbera stwierdzenie, że język nie jest tylko znakiem dla myśli, ale także myślenie określa. W swej refleksji teoriopoznawczej Nietzsche kładzie nacisk na to, „że każde słowo w swojej osnowie jest tropem”. Być może jest to hiperbola, gdyż to stwierdzenie traktowane dosłownie odnosiłoby się do wszystkich części mowy (spójników etc). Przyjrzyjmy się niewinnemu pojęciu „człowiek”. W zgodzie z duchem ockhamizmu jest to powszechnik istniejący w umyśle. Nietzsche oprócz tego dodałby, że to jest trop, na przykład metafora, która ujednolica wszystkich konkretnych ludzi. Język jest zawsze retoryczny, niebezinteresowny, nie istnieje pierwotna naturalność języka. Wynika z tego, że jeśli zawsze używamy pojęć i słów, które są tropami, to nasze myślenie, a co za tym idzie poznanie, jest tropologiczne.

Wróćmy do problemu przedstawienia; Nietzsche ujmuje je w ten sposób: „nasze życie jest życiem przedstawionym. Nie wychodzimy poza nie ani kroku [...] każda aktywność jest jedynie przedstawieniem”²⁶, „rzecz i myślenie nie są wobec siebie adekwatne”²⁷. W tych fragmentach porbrzmiewają echa wczesnej filozofii Nietzschego opartej na metafizycznym dualizmie przedstawienia i rzeczy samej w sobie. Myśliciel ten jednak problematyzuje zagadnienie pytając o trwałość, beczasowość zarówno przedstawienia, jak i podmiotu. Dla Kanta oba porządki nie stanowią żadnego problemu, jednak dla Nietzschego niewzruszalność przedstawienia i podmiotu jest fikcją, obydwa czynniki poddane są prawu ciągłej przemiany. Pojęcia, które są beczasowymi, tropicznymi powszechnikami, nie są w stanie ująć w adekwatny sposób wieloznacznej rzeczywistości. W momencie zakwestionowania *cogito* filozofia przedstawienia zamienia się w filozofię interpretacji. Podmiot jest fikcją, która nie jest w stanie wypełnić zadań powierzonych jej przez metafizykę. Podmiot nie jest przyczyną, lecz złudnym efektem wzajemnego oddziaływania. Przyjrzyjmy się

²⁶ Tamże, s. 98.

²⁷ Tamże, s. 98.

teraz, dlaczego pojęcie podmiotu i uprzedmiotowione przedstawienie jest tak istotne z punktu widzenia nowożytnego filozofa.

Uprzedmiotowienie przedstawienia. *Cogito ergo sum*

„Gdy próbuje się dziś myśleć nad tym, co dzieje się z przedstawieniem [*représentation*], zarówno jeśli chodzi o rozszerzenie jego panowania, jak i zakwestionowanie, to nie sposób pominąć [...] rozważań Heideggera” – pisze Jacques Derrida w wykładzie na temat przedstawienia²⁸. Bez wątpienia Heideggerowska analiza problemu przedstawienia obok reinterpretacji kartezjańskiego *cogito ergo sum* będzie w naszych rozważaniach nad wyraz pomocna. Heidegger pisał następująco:

Przyroda i dzieje stają się przedmiotem wyjaśniającego przedstawienia. Przedstawiając rachuje się na przyrodę, rachuje się dziejami. Jest, uchodzi za bytujące jedynie to, co w ten sposób staje się przedmiotem. Nauka jako badanie pojawia się dopiero wtedy, gdy bycia bytu poszukuje się w takiej przedmiotowości²⁹.

Uprzedmiotowienie bytu dokonuje się w przed-stawieniu (Vor-stellen), w którym zmierza się do tego, by wszelki byt ustawić przed sobą w taki sposób, aby rachujący człowiek mógł mieć pewność bytu, to znaczy być pewnym. Nauka jako badanie pojawia się dopiero wtedy gdy, prawda przekształciła się w pewność przedstawienia³⁰.

Uprzedmiotowienie przedstawienia jest – według Heideggera – warunkiem koniecznym nauki, naukowość może zaistnieć wtedy „gdy prawda przekształciła się w pewność przedstawienia”. Gdzie szukać tej pewności? W *cogito*. W tym momencie Heidegger zaczyna drobiazgową analizę frazy *cogito ergo sum*. Z naszej perspektywy najistotniejsze są wnioski wypływające z tej analizy. *Cogito ergo sum* znaczy tyle, co „przedstawiam, więc

²⁸ Tamże, s.103.

²⁹ Tamże, s. 103.

³⁰ Tamże, s. 103–104.

jestem, ale też jestem, a więc przedstawiam”³¹. Był staję się tym, czego pewien jest podmiot przedstawiający. Nietzsche kwestionując podmiot, kwestionuje zarazem architektoniczny gmach nauki wzniesiony na tym fundamencie.

Świat fikcji. Detronizacja *Cogito*

Wróćmy do Nietzschego.

*Nie istnieje żaden sposób ucieczki od rzeczywistego świata! Tkwimy więc w naszych sieciach, my, pająki, łapiąc to tylko, co wpada jedynie w nasze sieci*³².

*Oto właściwy fenomenalizm i perspektywizm, w moim rozumieniu, z istoty zwierzęcej świadomości wynika, że świat, który możemy sobie uświadomić, jest tylko światem powierzchni i znaków, światem uogólnionym, spopolitowanym, że wszystko, co podlega świadomości, staje się płaskie, rozrzedzone, stosunkowo głupie, staje się znakiem dla stada, że z wszelkim uświadomieniem wiąże się wielkie gruntowne zepsucie, sfalszowanie, splaszczczenie i uogólnienie*³³.

Świat w tym ujęciu jest fikcją człowieka, światem przewidywań i zjaw. Zarówno sztuka, jak i nauka zajmują się pozorem, przy czym ta ostatnia nie jest w stanie zgłębić istoty rzeczy, może tylko doskonale, praktycznie opisywać świat, ale nie głębiej. Każde poznanie uwikłane jest w język, który spłaszcza i deformuje. Umysł w tym kontekście nie może poznać własnych błędów w pełni, może je tylko w jakiś sposób przybliżyć, uogólnić. Jest to paradoksalne, zważywszy, że Nietzsche na podstawie badania funkcjonowania umysłu (języka) dochodzi do wniosków o niemożliwości poznania. Dlatego sugeruję traktowanie tezy Nietzschego jako pewnego przybliżenia, by uniknąć tej antynomii. Fikcja u tego myśliciela jak

³¹ Tamże, s. 107.

³² Tamże, s. 109.

³³ F. Nietzsche, *Wiedza radosna*, za: M.P. Markowski, *Nietzsche filozofia interpretacji*, s. 110.

i Hansa Vaihingera jest sprzeczna z rzeczywistością, świadoma też własnej iluzyjności oraz celowa (bez niej człowiek nie byłby w stanie funkcjonować). Nietzsche zwraca uwagę na jeszcze jeden element odpowiedzialny za fikcyjność naszego poznania, jest nim tworzenie form, umieszczanie danych płynących z naoczności w schematach powodujących uproszczenie. Sądzę, że najlepiej zacytować tu samego Nietzschego:

Człowiek jest twórcą kształtującym formy. Człowiek wierzy w „byt” i rzeczy, podczas gdy to on jest twórcą kształtującym formy i rytmy. Kształty i formy, które widzimy i w których, jak sądzimy, posiadamy rzeczy, w ogóle nie istnieją. Upraszczamy sobie i tylko wiążemy „wrażenia” dzięki figuram, które sami tworzymy³⁴.

Forma ta to właśnie fikcja, która organizuje dane zmysłowe, jednakże nie ujmuje rzeczywistości.

Nietzsche krytykuje najistotniejsze zasady kartezjanizmu: wiarę w świadomość, która ma wiedzę o samej sobie, założenie, że u podstawy każdej operacji poznawczej tkwi substancjalne ja, zasadę logicznej określoności i przejrzystości, wiarę w to, że pojęcia istnieją poza językiem. Podmiot, tak jak go rozumie Kartezjusz, jest fikcją, ponieważ poznanie i stawanie się wzajemnie się wykluczają, nie sposób poznać czegoś, co ciągle się zmienia. Podmiot musiałby być, a nie stawać się, oraz nie musiałby być cały czas w jednym stanie. Jest wręcz przeciwnie, podmiot nie jest stałością, to bezczasowe pojęcia próbują ująć go w taki sposób. Podmiot jest nie tym, co dane, ale tym, co skonstruowane w procesie interpretacji. Jest zatem fikcją razem z rzeczowością wykreowaną na podobieństwo podmiotu, a „winterpretowaną w chaos wrażeń”³⁵. Nietzsche uważa, że radykalna „błędność świata” oznacza jego wielowykładalność, ponieważ fakty ustanawia *cogito*. W analizie podmiotu myśliciel ten zwraca uwagę na jeszcze jeden aspekt, który ma dla nas kapitalne znaczenie. Twierdzi, że nie sposób znaleźć prawdy o podmiocie, gdyż przeszkodą staje się język, który odgradza nas słowami od nas samych. Zwraca uwagę również na dziejowość, która warunkuje i ogranicza samopoznanie. W tym ujęciu badanie własnych błędów jest możliwe tylko w kilku aspektach, możemy

³⁴ M. P. Markowski, *Nietzsche filozofia interpretacji*, op. cit., s. 117.

³⁵ Tamże, s. 122.

zbadać strukturę języka, ale nigdy nie dotrzemy do jądra rzeczy. „Świadomość jest powierzchnią” – powtarza Nietzsche, dając do zrozumienia, że „mylny jest kartezjański obraz świadomości jako przezroczystej tafli szklanej, łatwo dostępnej autorefleksji, i że nie może on stanowić ostatecznego fundamentu poznania i wiedzy”³⁶.

Psychologia głębi – freudyzm

Sądzę, że warto zwrócić uwagę na koncepcje psychodynamiczne, rozwijające idee nietzscheańskie. Nietzsche zwracał szczególną uwagę na to, że pojęcia i dzieje odgradzają nas od nas samych, dostrzegł ponadto, że świadomość jest tylko powierzchnią. Nie mógł jednak zdawać sobie sprawy z całej złożoności tego, co jest nieświadome. Według koncepcji freudowskich i postfreudowskich istotnym czynnikiem wpływającym na ludzkie postępowanie są nieświadome popędy, konflikty i mechanizmy obronne. Wystarczy nam samo zaznaczenie problematyki, gdyż istotne z tej perspektywy są skutki takiego stanu rzeczy. Część obszarów umysłu jest zupełnie nieświadoma, w związku z czym badanie takich obszarów jest niezwykle trudne, o ile nie niemożliwe. Zatem czy możliwe jest badanie tej części ludzkich błędów?

Ciekawą pracą dotyczącą tej tematyki jest artykuł D. Westena, który przytacza dowody empiryczne za istnieniem nieświadomych procesów poznawczych. Stwierdza na przykład, że obok pamięci świadomej (jawnej) jest pamięć nieświadoma (utajona), która ma wpływ na nasze zachowanie.

*Po stu latach kontrowersji możemy położyć teraz kres zarzutom wobec najważniejszego twierdzenia psychoanalizy – o ogromnym znaczeniu procesów nieświadomych – zarzutom, że jest to twierdzenie błędne lub empirycznie nieuzasadnione. Przytaczane dane są niepodważalne: Świadomość czubek psychicznej góry lodowej, tak, jak to sobie Freud wyobrażał*³⁷.

³⁶ Tamże, s. 130.

³⁷ D. Westen, *Status naukowy procesów nieświadomych, Od neurobiologii do psychoterapii*, pod redakcją S. Murawca, I C. Żechowskiego, Warszawa 2009, s. 46.

We wstępie napisałem, że przy próbie odpowiedzi na pytanie „czy omylny umysł może badać swoje własne błędy?” może być pomocna analiza zagadnień takich, jak proces waloryzowania empiryczności, język jako forma określająca nasze rozumienie, problem adekwatności pojęć i jej desygnatów, analiza pojęcia „podmiotu” oraz uprzedmiotowienie przedstawienia. Spróbuję podsumować tę część pracy usiłując dokonać formalnej odpowiedzi na to pytanie opartej na przeanalizowaniu zagadnień. Jednakże jest to twierdzenie wstępne, które nie musi pokrywać się z konkluzją całej pracy.

We fragmencie dotyczącym teorii oralności i piśmienności ustaliliśmy, że współczesny ogląd rzeczywistości powstał na skutek zmian w obrębie sposobu myślenia, spowodowanych wprowadzeniem pisma. Cechami tego oglądu jest czysto formalne beczasowe pojmowanie zagadnień, zajmowanie się raczej logicznymi związkami między wyindukowanymi pojęciami, nie zaś naocznością. Sytuacja zmienia się trochę w nowożytności, kiedy następuje rewaloryzacja naoczności, jednak pojęciowość mimo że zredukowana jest wszczepiona w chaos wrażeń tworząc naukę. Nieodłącznym elementem tego oglądu świata jest pojęcie „jaźni”, czyli podmiotu, które zostało wykoncypowane wraz z pojawieniem się dystansu pomiędzy osobą wypowiadającą się a medium, jakim jest język. Podmiotowość, która ugruntowana została przez Kartezjusza, a stała się fundamentem pewności przedstawienia doprowadzając do naukowości, jaką znamy dziś, jest skutkiem pojęciowego oglądu świata. Zdaję sobie sprawę, że to twierdzenie jest kontrowersyjne. Logika, w tym ujęciu, jest również ściśle związana z pojęciowością, pojawienie się jej było zjawiskiem równoległym do procesu przejścia z oralności do piśmienności. A sama logika została opracowana już przez Arystotelesa. Dopiero koniec wieku XIX i XX przyniósł istotne zmiany w tej materii. Proces esencjonalizacji istnienia opisany w drugim fragmencie doprowadza do istotnych redukcji zagadnień, do redukcji pola badawczego, które nastąpiło wraz z utożsamieniem *esse* z *existence*. Proces ten unaocznia także zmiany historyczne, które obok ontologicznego traktowania logiki Ockhama doprowadziły najprawdopodobniej do ukonstytuowania się nauki. Z kolei teoria znaku naturalnego i teoria supozycji wprowadzają nas w koncepcje nominalizmu. Zgodnie z tym po-

glądem powszechniki istnieją jedynie w umyśle i są naturalnym tworem powstałym na skutek stykania się z rzeczami (choć w kontekście mojej pracy i w odniesieniu do Nietzschego, mimo że w jawnej niezgodności z wykładnią Ockhama przyjmuję, że nie z rzeczami tylko z ich przedstawieniami). We fragmencie opisującym doktrynę Ockhama pokusiłem się o zestawienie jej z teorią ewolucji, w wyniku czego łatwiej było zrozumieć naturę znaku naturalnego, bez którego nie byłyby możliwe jakiekolwiek operacje myślowe. Implikacją tej tezy jest konstatacja faktu, że proces rozumienia zawsze jest procesem uogólniającym, w języku Nietzschego jest procesem metaforycznym. Ockham uzmysławia, że pojęcia nigdy nie są adekwatne do ich desygnatów.

Fragmenty te idealnie współgrają z myślą Nietzschego. Myśliciel ten krytykuje pojęciowość oraz język mający swoją genezę w piśmienności, wykazując ich tropologiczną i społeczną strukturę, retoryczność, nie bezinteresowność. Przeszkody te są niezbywalnym aspektem ludzkiego myślenia, przez co sytuują nas w przedstawieniu, z którego nie ma ucieczki. Ponadto myśliciel ten dekonstruuje podmiotowość, twierdzi, że jest to fikcja, iluzja powstała na skutek procesu interpretacji. Właściwie w pewien sposób wypowiada poglądy zbieżne do poglądów E. A. Havelocka, u którego to podmiot jest tworem ekspansji piśmienności.

Powróćmy zatem do pytania: „Czy omylny umysł może badać swoje własne błędy?” W zasadzie zgodnie ze stanowiskiem Nietzschego nie. Umysł może co najwyżej za pomocą różnych schematów starać się zrozumieć samego siebie, jednak zawsze będzie miało to charakter interpretacji.

„Zmiana skóry”

Spróbujmy spojrzeć na pytanie „czy omylny umysł może badać swoje własne błędy” z innej perspektywy. Na początku naszych rozważań przyjęliśmy jedno niewypowiedziane aksjologiczne założenie. Przyznaliśmy analizie filozoficznej pierwszeństwo w stosunku do ujęcia problemu ze strony psychologicznej (oczywiście coś takiego jak analiza „filozoficzna” i „psychologiczna” jest tylko skrótem myślowym, mocno zresztą nieprecyzyjnym, choć mam nadzieję, czytelnym). Można zapytać, czy taka konwencja nie jest oczywista, skoro filozofia jest dziedziną analizującą m.in.

teoretyczne możliwości poznania czy metodologiczne założenia nauk szczegółowych, a psychologia bada umysł używając określonego paradygmatu naukowego, będąc przez to, jak pisze Arno Anzenbacher, zredukowana tematycznie, metodycznie abstrakcyjna i empiryczna³⁸. Taki stosunek jest uproszczony, gdyż nie zakłada istotnego sprzężenia pomiędzy tymi aktywnościami poznawczymi. Analizowanie teoretycznych warunków, które muszą być spełnione, by psychologia i nauki jej pokrewne dostarczały wiedzy pozytywnej, bez znajomości choćby podstawowych błędów poznawczych, jest niepoprawne. Dlaczego? Choć brzmi to dość paradoksalnie to, jeśli przyznamy na początku rozważań choćby probabilistyczny charakter wynikom otrzymanym na podstawie psychologicznych rozważań, wtedy analizując teoretyczną możliwość wiedzy, istnieje prawdopodobieństwo ulegania tym błędom poznawczym, o których te nauki mówią. Zrozumienie tychże błędów poznawczych może w jawny sposób przyczynić się do poprawności teorii lub wniosku. Jeśli natomiast na wstępie nie uznamy choćby cienia wystąpienia prawdopodobieństwa błędów opisanych przez psychologię, kognitywistykę i nauki im podobne, to cały proces myślowy, którego wynikiem było zaprzeczenie możliwości poznawczych, potencjalnie mógł być uwikłany właśnie w takie błędy. W związku z czym w końcowym etapie pracy, pomimo dotychczasowej negatywnej odpowiedzi na pytanie „czy omylny umysł może badać swoje własne błędy?”, chciałbym przytoczyć najistotniejsze błędy poznawcze, w kontekście koncepcji ewolucjonistycznej prowizorki, jaką jest mózg w ujęciu G. Marcuse’a.

Z perspektywy Marcuse’a ludzki umysł jest pełen niedoskonałości, różnego typu błędów, które wpływają na ludzką percepcję. Na każdym kroku analiza ludzkiego umysłu spotyka się z ewolucyjnymi niedoskonałościami, takimi choćby jak: kontekstowa pamięć, uzależniona od egotyzmu atrybucyjnego, błędu konfirmacji, dysonansu poznawczego uniemożliwiająca nam właściwą percepcję danych. Oprócz tego jesteśmy wciągnięci w językowe gry, które uniemożliwiają nam budowę precyzyjnego systemu. Z perspektywy całej pracy szczególnie interesujące są słowa Marcuse’a, który zwraca uwagę, że umysł został wtórnie przysposobiony do poznania, jego pierwotnym zadaniem jest dostosowanie się do świata. To dlatego między innymi ludzki umysł nigdy nie będzie w stanie dotrzeć do prawdy.

³⁸ A. Anzenbacher, *Wprowadzenie do filozofii*, Kraków 2010, s. 26.

*Na pierwszy rzut oka nasza nieznajomość samych siebie może się wydawać zdumiewająca, ale z perspektywy czasu nie powinna nas dziwić. Ewolucja nie dba o to, czy rozumiemy własne działanie, ani nawet o to, czy jesteśmy szczęśliwi*³⁹.

* * *

Spróbuję teraz podsumować wyniki całej pracy, podkreślając raz jeszcze to, co zaznaczyłem we wstępie, że są one efektem czysto subiektywnej refleksji nad zagadnieniem. Chciałbym przyjrzeć się jeszcze raz pytaniu „czy omylny umysł może badać swoje własne błędy?”, a raczej jednemu słowu „badać”. W zasadzie słowo to rozumiem w trzech różnych sytuacjach poznawczych. W pierwszej pytanie brzmi, czy omylny umysł może badać przedstawienie, które nie pretenduje do wiedzy pewnej, a jedynie praktycznej? W drugiej czy może badać własne błędy, czyli ustalać najprawdopodobniejsze stosunkowo najbliższe prawdy teorie na temat błędów? I w końcu czy omylny umysł może badać własne błędy i mieć pewność co do prawdziwości tych twierdzeń?

Sądzę, że w kontekście filozofii Nietzschego (i nie tylko jego) oraz ewolucyjnego charakteru mózgu, wiedza pewna na temat ludzkich błędów jest niemożliwa. W najlepszym przypadku jest to jakiś proces zbliżenia się do prawdy. Wiedza taka ma charakter popperowskiego probabilizmu. Choć być może, i to jest tylko iluzją, w formalnej analizie zagadnienia doszliśmy do wniosku, że człowiek na zawsze jest zamknięty w klatce własnej świadomości. Wiedza naukowa w takim wariacie ma tylko praktyczny wymiar. Poznanie ludzkich błędów również. Nie rozstrzygam, który z wariantów jest lepszy.

Być może rzeczywistość przejawia się w wielu różnych odcieniach, barwach w zależności od twórczej aktywności „podmiotu” lub inaczej, skoro przyznaliśmy prymat Nietzschemu, człowiekowi ujmującemu przedstawienie w fikcyjne formy, od sposobu postawienia zagadnienia otrzymywane wyniki są różne. Kant pisał następująco:

³⁹ G. Marcuse, *Prowizorka w mózgu*, Sopot 2009, s. 151.

Gdy Galileusz kazał swym kulom spadać po równi pochylej z wybraną, przez siebie prędkością lub gdy Torricelli kazał powietrzu dźwigać ciężar, który sobie z góry pomyślał jako równy znanemu sobie słupowi wody [...] wtedy wszystkim przyrodnikom rozjaśniło się w głowie. Zrozumieli, że rozum wnika w to tylko, co sam wedle swego pomysłu wytwarza, że kierując się stałymi prawami winien z zasadami swych sądów iść na czele i skłonić przyrodę do dania odpowiedzi na jego pytania, nie powinien zaś dać się tylko wodzić przez nią na pasku⁴⁰.

Przywodzi mi to na myśl sytuację podobną do opisanej przez C. Tavis i E. Aronsona, kiedy przesłuchujący, pracujący według szkoły Reida, zadając pytania spowodowali przyznanie się niewinnych osób do popełnienia przestępstw⁴¹. Czy świat nie zachowuje się analogicznie, kiedy w zależności od zadanego pytania przedstawia nam światło jako korpuskularną cząsteczkę lub elektromagnetyczną falę? Czy nie daje takiej odpowiedzi, jaką chcemy usłyszeć? Może światło jest czymś innym? A może posługujemy się skostniałym pojęciowym pytaniem, które wymaga od przedstawienia, by zostało na wstępie uprzedmiotowione, odczasowione? Analogia jest równie ciekawa w odniesieniu do badań nad umysłem. Czy w zależności od konkretnego paradygmatu naukowego nie otrzymujemy różnych odpowiedzi? Naukowiec behawiorysta będzie interpretował dany fakt jako dostosowanie się do kary i nagrody, natomiast psychoanalityk powie, że jest to symptom życia wewnętrznego. W obu przypadkach natura odpowie obu naukowcom i w obu przypadkach będzie potwierdzać ich naukowe tezy. Zatem czy zmiana w obcowaniu ze światem, która dokonała się wraz z pojawieniem się ilościowego paradygmatu nauk w wieku XVII oraz w formułowaniu zagadnień w taki sposób, by rzeczywistość musiała się do nich odnieść, nie spowodowała, że kreujemy własną rzeczywistość? Być może tak, a być może nie. Analiza zagadnienia dostarczyła nam zatem większej liczby pytań i wątpliwości niż odpowiedzi.

⁴⁰ B. Markiewicz, *Filozofia dla szkoły średniej*, Warszawa 1987, s. 222.

⁴¹ C. Tavis, E. Aronson, *Błądzą wszyscy (ale nie ja)*, Sopot–Warszawa 2008, s. 139–141.

W jaki sposób klasyczne koncepcje etyczne pomagają ująć współczesne dylematy moralne?

1. Słowo wstępu

Ludzie w swoim życiu zmagają się z wieloma problemami – to oczywiste. Część z nich rozwiązują, pozostałych starają się unikać. Powszechnie wiadome jest również, że jedynie rozwiązanie problemu znacząco zminimalizuje ryzyko ponownego z nim zetknięcia. Istnieją jednak problemy, które wydają się być zbyt trudne do rozwiązania, a ucieczka od nich jest niemal niemożliwa. Dotyczą one zazwyczaj nas samych bądź naszego najbliższego otoczenia.

Ze szczególnie dużymi problemami stykają się osoby o orientacji homoseksualnej. W wieku dorastania pojawia się u młodych ludzi zainteresowanie własną płciowością, która w środowiskach (mających wpływ na ich edukację) pozostaje jeszcze często tematem tabu. Zatem wiele osób szuka zrozumienia i odpowiedzi na nurtujące pytania w środowisku rówieśników (często też w Internecie). Odważniejsi wymieniają się informacjami na temat zmian zachodzących w swoim ciele i psychice. Ułatwia to upewnienie się, że przemiany te są całkowicie naturalne i właściwe. Sprzyja też kształtowaniu pewności siebie w relacjach międzyludzkich. Młodzież homoseksualna świadoma jest natomiast swojej odmienności względem kolegów. Skutecznie zniechęca to do dzielenia się własnymi fascynacjami seksualnymi, w obawie przed wyśmianiem. Takie zjawisko może powodować problemy z akceptacją własnej natury i dobrowolną izolację od społeczeństwa.

To właśnie silne reakcje emocjonalne społeczeństwa (towarzyszące tematowi homoseksualizmu) sprawiają, że jest on problemem społecznym i dlatego należy o nim dyskutować. Dyskusja oswaja ludzi z problemem,

a osobie homoseksualnej pozwala dostrzec, że nie jest jedynie osamotnionym, odstępstwem od natury – może wpłynąć pozytywnie na ocenę własnej wartości. Prowadzony dialog ukazuje liczne argumenty za i przeciw życiu zgodnemu z nieheteronormatywną naturą. Pozwala jednocześnie określić, czym ta natura tak właściwie jest.

Dlatego też spróbujemy znaleźć w filozofii różne rozwiązania, dla naszego problemu (abstrakcji, którą jest ogólnie pojęty homoseksualizm), we współczesnej zachodniej cywilizacji.

2. Etyka seksualna i jej granice

2.1. Czy seksualność człowieka można rozpatrywać na płaszczyźnie etycznej?

2.1.1. Czym jest problem etyczny?

2.1.1.1. Czym jest problem?

2.1.1.1.1. Problem to: „poważne zagadnienie, wymagające rozstrzygnięcia”¹.

2.1.1.1.2. Problem to: „potocznie trudność kłopot”².

2.1.2. Czym jest etyka?

2.1.2.1. Etyka to: „moralność; ogół ocen i norm moralnych przyjętych w danej epoce i zbiorowości społecznej”³.

2.1.2.2. Etyka to: „nauka o moralności”⁴.

2.1.3. Tym sposobem możemy ustalić, że problemem etycznym staje się zagadnienie stwarzające danemu społeczeństwu pewną trudność w jego ocenie moralnej (tzn. rozstrzygnięciu, czy jest dobre czy złe).

2.2. Stawianie czynów pod trybunałem.

2.2.1. Zanim przejdziemy do oceny moralnej jakiegokolwiek zagadnienia, zauważmy, że etyka powszechnie rozróżnia trzy rodzaje zachowań.

2.2.1.1. Zachowanie pozytywne – niosące korzyść i nieprzynoszące szkód.

¹ Słownik języka polskiego, <http://sjp.pl/>.

² Tamże.

³ Tamże.

⁴ Tamże.

2.2.1.2. Zachowanie neutralne – nie przynoszące korzyści i niepowodujące szkód.

2.2.1.3. Zachowanie negatywne – niosące za sobą szkody.

2.2.2. Wykorzystanie wiedzy etycznej w życiu codziennym pozwala przyporządkowywać większość czynów do jednej z trzech, wyżej wymienionych kategorii.

2.2.2.1. Przyporządkowanie czynu do danej kategorii zależne jest od rodzaju etyki (np. szkoły etycznej, religii), na której opierane są kryteria oceny.

2.2.2.2. Oceny etycznej zazwyczaj dokonuje się w celu odnalezienia jak najlepszego rozwiązania, a więc (ogólnie mówiąc) rozwiązania najmniej szkodliwego.

2.2.3. Jeśli dane zachowanie jest całkowicie neutralne bądź pozytywne w skutkach, to nie ma podstaw do wydawania o nim negatywnej (karcącej) opinii – szczególnie opierając się jedynie na wewnętrznych przekonaniach bądź uprzedzeniach.

2.2.3.1. Traktując powyższą dewizę jako uniwersalną, można ją stosować również do oceny zachowań seksualnych. Tym sposobem wyznaczamy ogólne granice etyki (także seksualnej).

2.3. Czy homoseksualizm jest problemem natury etycznej?

2.3.1. Obserwując współczesne tendencje w kulturze zachodnioeuropejskiej, widzimy zmianę w podejściu do nieheteronormatywności w porównaniu do poprzednich stuleci. Zmiana ta widziana jest zarówno w Polsce, jak i w innych krajach, zaliczanych do chrześcijańskiego kręgu kulturowego. Pomimo coraz częściej pozytywnego podejścia do tego zjawiska, nadal pozostaje ono kłopotliwym zagadnieniem. Reasumując: wydawanie przez współczesne społeczeństwo całkowicie odmiennych sądów moralnych o homoseksualizmie sprawia, że pozostaje on nie tylko zagadnieniem, ale przede wszystkim problemem o naturze etycznej.

2.4. Cięcie brzytwą.

2.4.1. W momencie, w którym dane zjawisko zostanie uznane za budzące moralny niepokój, należy zastanowić się, w jakich granicach można dyskutować na jego temat.

2.4.1.1. Seksualność człowieka można, w bardzo ogólny sposób, podzielić na dwie, zależne od siebie sfery.

2.4.1.1.1. Pierwszą sferą seksualności człowieka jest sfera uczuciowa.

2.4.1.1.1.1. Sfera uczuciowa jest możliwa do zbadania w pełni, jedynie przez osobę, która tych uczuć doświadcza (rzec można: subiektywnie-acz-w-pełni, tym samym: sfera uczuciowa wymaga ujęcia w pierwszej kolejności podmiotowego).

2.4.1.1.1.1.1. Poprzez brak możliwości dogłębnego zbadania odczuć, uczuć i myśli danej osoby, postronny podmiot badający je z zewnątrz, na sposób przedmiotowy, nie ma podstaw do podejmowania oceny tych zjawisk.

2.4.1.1.1.1.1.1. Wartościowania własnych odczuć, uczuć i myśli może dokonać tylko osoba ich doznająca, a zatem uczuciowa sfera seksualności nie może być poddawana moralnej ocenie przez podmioty postronne.

2.4.1.1.1.2. Sfera uczuciowa silnie wpływa na sferę behawioralną.

2.4.1.1.2. Drugą sferą seksualności człowieka jest sfera behawioralna.

2.4.1.1.2.1. Sfera behawioralna jest emanacją sfery uczuciowej w przestrzeni wspólnej dla wielu podmiotów.

2.4.1.1.2.1.1. Sfera behawioralna u zdrowego człowieka kontrolowana jest przez świadomy tego umysł.

2.4.1.1.2.1.1.1. Działanie sfery behawioralnej może przynosić pozytywne bądź też negatywne skutki, widoczne w przestrzeni wspólnej dla wielu podmiotów.

2.4.1.1.2.1.1.1.1. W związku z powyższym działanie sfery behawioralnej (inaczej po prostu: zachowanie) może ulegać ocenie przez podmioty postronne.

2.4.1.1.2.1.1.1.1.1. Oceny moralnej danego zachowania, związanego z seksualnością, można dokonywać badając szkodliwy wpływ (lub jego brak) na osoby.

2.4.1.1.2.1.1.1.1.1.1. Zachowanie związane z seksualnością może być szkodliwe dla samego podmiotu, dla poszczególnych jednostek (z bliskiego otoczenia) i dla ogółu danego społeczeństwa.

2.4.2. W sytuacji, w której dany czyn obejmuje swoimi skutkami kogoś więcej niż tylko sam podmiot, istotne może być dokonanie oceny moralnej tego zachowania.

2.4.2.1. Oceny moralnej można dokonać zgodnie z własnym sumieniem osoby oceniającej, według różnego rodzaju praw i koncepcji etycznych.

3. Jak ująć współczesny problem homoseksualizmu w ramy etyki starożytnej Grecji?

W tym momencie narrator postanawia ujawnić się po raz kolejny, by podzielić się z czytelnikiem trudnościami, które napotkał na swojej drodze. Otóż bardzo ważne jest wytyczenie wyraźnej granicy między ogólnymi wskazówkami etycznymi, które można stosować w wielu różnych dziedzinach życia, a poglądami i uwarunkowaniami kulturowo-społecznymi Greków.

W greckiej kulturze homoseksualizm (męski, rozumiany jako relacja starszego do młodszego) był na porządku dziennym, a co za tym idzie, był powszechnie akceptowany. W takich okolicznościach, według przywołanych wcześniej kryteriów, można uznać, że homoseksualizm nie był dla Greków problemem etycznym. Do dziś badacze mają problem z ustaleniem konkretnej przyczyny tak wyjątkowego podejścia do tego zagadnienia. Najbardziej jednak prawdopodobne jest nawarstwienie wielu czynników, do których należał m.in. sposób organizacji wojska i podboje. Grecy mężczyźni od młodości spędzali znaczną część swojego życia w koszarach, łącząc się w pary, co podczas bitwy ułatwiało sprawny atak i doskonałą obronę, jako że współpracujący wojownicy umiejętnie się uzupełniali i chcieli być najlepsi (szczegółowo opisuje to Platon w *Uczcie*, w mowie Fajdrosa). Natomiast po dokonaniu podbojów zabijano mężczyzn podbitych plemion, oszczędzano jednak kobiety. Między zmuszonymi do małżeństwa kobietami a najeźdźcami z reguły nie powstawały więzi przyjaźni i miłości. Warto przy tym zaznaczyć, że po zdobyciu nowych terytoriów nie sprowadzano na nie greckich kobiet, dlatego też greccy mężczyźni na nowych ziemiach pozostawali głównie w swoim własnym towarzystwie. Można więc przypuszczać, że w tych okolicznościach upowszechniały się wśród nich bardzo głębokie relacje, obejmujące również kontakty seksualne.

Współczesne realia są jednak całkowicie odmienne od greckich. Dziś nie mają zastosowania, a tym samym tracą moc argumenty wysuwane przez Platona w *Uczcie*, jakoby miłość dwóch mężczyzn mogła być cenniejsza od miłości mężczyzny i kobiety. Są to bowiem argumenty zbudowane na podstawie realiów tamtej kultury, a my tymczasem poszukujemy odpowiedzi pasujących do naszych czasów.

Arystoteles w *Etyce nikomachejskiej* rzekł: *Co się tyczy opracowania naszego przedmiotu, to wystarczy może, jeśli ono osiągnie ten stopień jasności, na który ów przedmiot pozwala. Nie we wszystkich bowiem wywodach należy szukać tego samego stopnia ścisłości*⁵. Idąc za stosunkowo luźną interpretacją słów Filozofa, narrator pragnie zaznaczyć, że nie każda myśl etyczna pozwala udzielić odpowiedzi na każdy problem, w związku z czym nie powinniśmy naginać danej myśli do problemu, tym samym zniekształcając ją, by móc potem powiedzieć: myśl etyczna ta i ta głosi to i to. Powinniśmy raczej spróbować znaleźć odpowiedź prawdopodobnie dużo prostszą w innej myśli etycznej. Spowodowane to jest w dużej mierze różnymi, nie zawsze pokrywającymi się obszarem badań, nawet wśród jednej dziedziny filozofii, którą jest etyka.

4. Homoseksualne kontakty seksualne i związana z nimi przyjemność psychofizyczna – wg filozofii greckiej

Zazwyczaj jedną z pierwszych myśli, która nasuwa się podczas rozmowy o seksualności ludzkiej, jest sam akt seksualny, który (jeśli jest wynikiem jakiejś relacji) dostarcza wrażeń również psychicznych. Poszukując odpowiedzi na pytanie o wartość moralną kontaktów seksualnych, powróćmy do p. 2.4.1.1.2.1.1.1.1.1., czyli komu i w jaki sposób mogłyby one realnie zaszkodzić.

Zatem zaczynając od samego podmiotu dokonującego homoseksualnego stosunku płciowego: może on krzywdzić samego siebie psychicznie, degradując swoją osobowość. Jeśli jednak zachowanie jego i jego partnera nie są patologiczne (tudzież nie zakrawają o określaną przez prawo przemoc psychiczną i fizyczną), to podmiot nie dokonuje aktu zła wobec swojego partnera. A jeśli dzieje się tak, że partner doznaje jednak uszczerbku psychicznego poprzez dobrowolne kontakty seksualne, jest to tylko i wyłącznie jego własną sprawą, którą powinien ocenić samodzielnie i autonomicznie.

Najbliższe otoczenie poprzez sam homoseksualny stosunek płciowy nie doznaje uszczerbku, o ile nie pojawiają się zjawiska towarzyszące, tj.

⁵ B. Markiewicz, *Od filozofów jońskich do Pascala*, Arystoteles, *Etyka nikomachejska*, Warszawa 1999.

zakłócanie spokoju i ekshibicjonizm. Do tego też momentu sytuacja oceną aktów płciowych zarówno homoseksualnych i heteroseksualnych, jak i zbiorowych jest niemalże identyczna.

Za problem natomiast można by uznać wpływ na sytuację demograficzną społeczeństwa, w którym znaczna część osób zrezygnowałaby z aktów różnopłciowych, ryzykując tym samym ustanie ciągłości populacji. Jednak, jak wiadomo, osób homoseksualnych jest względnie niewiele, pary tej samej płci również wychowują dzieci, a zagrożenie demograficzne nie jest uznawane przez społeczeństwo za problem moralny. Pozostaje zatem powrócić do pytania: czy homoseksualne stosunki są krzywdzące dla podejmujących je podmiotów?; czy też ubogacają je jako znak głębokiej relacji między nimi?

Odpowiedzi na to pytanie na próżno byłoby szukać u samego Sokratesa. Ten szanowany mędrzec nigdy nie udzielał pewnych odpowiedzi, nakazałby jednak ich poszukiwania we własnym sumieniu. Gdybyśmy mogli przeprowadzić z nim rozmowę, zmuszeni bylibyśmy do odrzucenia wszystkiego, co uznajemy za pewne, i przy odrobinie szczęścia skorzystalibyśmy z jego akuszerskich usług. Należy przy tym pamiętać, że uzyskana odpowiedź nie byłaby obiektywna, *bo z nas dwóch żaden, zdaje się, nie wie o tym, co piękne i dobre*⁶. Tylko czy w sytuacji, w której poszukujemy tak bardzo osobistej odpowiedzi, brak obiektywizmu w intelektualizmie etycznym można uznać za wadę? A może wręcz przeciwnie – jest on zaletą? Należy zaznaczyć (zwłaszcza w tym przypadku), że nie mamy przyzwolenia mierzyć innych nazbyt subiektywną moralną miarą.

„Wnuk” Sokratesa – jeśli można się pokusić o takie określenie – Arystoteles, jako naturalista, w pewien sposób również uznawał, że wiedza etyczna pochodzi od nas samych, jednak daje nam kilka rozsądnych wskazówek, jaką obrać drogę rozumowania.

Przede wszystkim zawsze powinniśmy kierować się zasadą „złotego środka”. Stosując go tutaj uznalibyśmy, że dla każdego człowieka, o dowolnej orientacji seksualnej, zarówno nadmiar, jak i niedomiar seksu byłyby niewłaściwe. Jednocześnie Arystoteles wyszczególnia m.in. cudzołóstwo (obok morderstwa i grabieży) jako czyn niegodny. Aczkolwiek można po-

⁶ Tamże, fragment wypowiedzi Sokratesa, *Obrona Sokratesa*.

dejrzać, że „cudzołóstwo” uważał Stagiryta za zdradę partnera, a nie zdradę małżeńską, ponieważ gdyby było inaczej, najprawdopodobniej wyraziłby się krytycznie o popularnych w owych czasach „obok małżeńskich” kontaktach seksualnych mężczyzn.

Najwyższy rodzaj szczęścia, jaki uznawali starożytni Grecy, nazywany był zazwyczaj eudajmonią. Dla Arystotelesa tymczasem eudajmonia była zależna od uzyskania stanu autarkii, w którym nasze szczęście nie jest zależne od innych ludzi i przedmiotów. W interpretacji autarkii ponownie należałoby posłużyć się metodą złotego środka; oczywiście nie chodzi o całkowite uniezależnienie zaspokajania swoich potrzeb seksualnych od innej osoby. Poprzez autarkię powinniśmy rozumieć raczej unikanie uzależnienia od seksu, czyli sytuacji, w których nie będziemy mogli poprawnie funkcjonować, gdy go zabraknie.

Kolejne kroki w poszukiwaniu oceny przyjemności seksualnej (płynącej z relacji osób tej samej płci) należy skierować w kierunku dialogujących ze sobą szkół etycznych. Można między innymi zauważyć, że hedonizm jest wyjątkowo skrajną wersją epikureizmu, a z kolei cynizm i stoicyzm stoją względem nich w mniejszej bądź większej opozycji. We wszystkich natomiast z łatwością odnajdujemy nie tylko ogólne wskazówki dotyczące właściwego postępowania, ale też uszczegółowione stanowisko wobec odczuwania przez człowieka przyjemności.

Warto tutaj zacząć od urodzonego jeszcze za życia Arystotelesa Filozofa z Ogrodu. Epikur swoje poglądy na temat przyjemności zawiera głównie w *Liście do Menoikeusa*. Według niego każda odczuwana przez nas przyjemność jest czymś dobrym (dla nas), jednak nie z każdej okazji do jej odczuwania powinniśmy korzystać, ponieważ „nie każda jest godna wyboru”. Wiąże się to bardzo z rodzajami pragnień, które zaspokajamy w celu odczuwania danej przyjemności. Stosując się do wytycznych wskazywanych przez współczesną medycynę i psychologię, jesteśmy zmuszeni zakwalifikować zaspokajanie potrzeb seksualnych człowieka do podstawowych „pragnień naturalnych”, które jednak mogą przerozdić się (w wyniku zbytniego nasycenia) w pragnienia urojone. Pozwalając sobie na zaspokajanie pragnień urojonych, moglibyśmy dojść do sytuacji, w której mało co będzie mogło nas zadowolić, dlatego warto z nich czasami zrezygnować. Jak więc w takiej sytuacji traktować przyjemność płynącą ze stosunków jednopłciowych? Jako przyjemność

naturalną czy urojoną? Podczas tej próby przyporządkowania zaleca się zwrócić uwagę na to, że u osoby całkowicie homoseksualnej nie zauważymy zjawiska przejścia od „naturalności” (czytaj przyjemności ze stosunku z osobą innej płci) do „przyjemności urojonej” (którą byłoby odczuwanie satysfakcji seksualnej tylko w relacji z osobą tej samej płci). Dla osoby całkowicie homoseksualnej pierwszym stadium pożądliwości jest pożądanie kierowane do osoby tej samej płci – zatem takie pragnienie powinniśmy uznać za naturalne. Także sam Epikur uznaje za naturalne (i jednocześnie konieczne) zaspokajanie „pragnień koniecznych dla spokoju ciała”⁷.

Należy zauważyć, że naturalność homoseksualizmu, o którym tutaj mówimy, jest przymiotem natury (zarówno biologicznej, ale też osobowości) ludzkiej. Takiego rodzaju naturalności nie powinniśmy jednak zestawiać z „Naturą” w najogólniejszym znaczeniu tego słowa, czyli z „Przyrodą”. W dziele *Książeczka o Człowieku*, a dokładniej w *Człowieku i przyrodzie*, Roman Ingarden opowiada o odosobnieniu się człowieka od „pierwotnej Przyrody”. Uwzględnia on fakt determinowania przez „Przyrodę” niektórych elementów życia ludzkiego, ale mimo to stawia między tymi dwoma płaszczyznami istnienia człowieka we wszechświecie wyraźną granicę. Dlatego w takim sensie wydaje się być niemądre poszukiwanie odpowiedzi na problemy moralne w „naturze nieczulej na wszelką wartość”⁸, szczególnie zaś argumentowanie bądź krytyka zachowania człowieka na podstawie obserwacji innych gatunków zwierząt.

Wróćmy jednak do Epikura; zaspokojenie pragnień (szczególnie tych „naturalnych koniecznych”) byłoby według niego drogą prowadzącą do braku cierpienia, a zatem stanem najwyższego szczęścia – przyjemnością katastroficznie.

Kalkulacja przyjemności, o której już wspomnieliśmy, może też mieć bardzo pozytywne skutki w etyce seksualnej, ponieważ poprzez zachowanie umiaru możliwe jest ciągłe odczuwanie przyjemności z tych samych rzeczy, przy uniknięciu ryzyka pojawienia się habituacji (wygaszenia reakcji na przynoszące przyjemność bodźce) lub popadania w dewiację. Warto

⁷ *List do Menoikeusa*, Epikur z Samos, przeł. Kazimierz Leśniak, <http://kulturaantyczna.files.wordpress.com/2011/12/epikur-z-samos-list-do-menoikeusa.pdf>.

⁸ R. Ingarden, *Książeczka o Człowieku*, Wydawnictwo Literackie, Kraków 2010.

przy tym wspomnieć, że według Epikura ludziom bardziej zależy na życiu przyjemnym niż długim.

Idąc powyżej opisanym tropem myślenia, możemy spróbować w niezmienionej formie przełożyć wspomniane poglądy Epikura na czasy współczesne. Wówczas uzyskamy nawet nakaz, by osoby homoseksualne wbrew swojej woli nie zmuszały się do związków różnopłciowych i wyrzeczenia seksu z osobą tej samej płci.

O wiele bardziej skrajną koncepcją dysponuje hedonizm. Poglądy Arystypa z Cyreny moglibyśmy współcześnie ująć jednym, kolokwialnym hasłem: „Hulaj dusza, piekła nie ma”. Według cyrenaików ludzie powinni robić wszystko, co przynosi im przyjemność, kiedy tylko nadarzy się do tego okazja, ponieważ „jedynym dobrem jest przyjemność, a jedynym złem – przykrość”⁹.

Co jednak powinno się zrobić, kiedy oczywiste jest, że dana przyjemność niesie za sobą przykre konsekwencje? Odpowiedzi na to pytanie nie otrzymamy raczej od Arystypa. Pamiętajmy jednak, że kalkulacja przyjemności, która rozwiązuje powyższy problem, pojawiła się u Epikura, dopiero po śmierci Arystypa.

Oczywiście przyjemność płynąca ze zbliżenia osób tej samej płci byłaby potraktowana przez hedonizm jako coś dobrego. Problem w tym, że gdyby ta przyjemność (która jest dobrem) krzywdziła jednocześnie osobę zmuszoną do takiej relacji, to byłaby jednocześnie przykrością (złem). Czy zatem powinniśmy opierać sądy moralne na koncepcjach, które tak łatwo zezwalają na krzywdzenie drugiej osoby? I jak obiektywnie dokonać osądu w sytuacji, która wydaje się być zarazem dobra i zła? Może jednak warto pozostać przy Epikurze – albo poszukać dalej?

Znacznie mniej „podatną na ludzkie popędy” wydaje się być szkoła stoików. Człowiek według „filozofów z portyku”, tak jak każda inna istota żywa, stara się przede wszystkim zachować to, kim jest, a celem jego jest życie zgodne z własną naturą. Tak więc osoba homoseksualna, żyjąca w zgodzie ze swoją własną naturą, będzie postępowała właściwie, utrzymując kontakty seksualne z tej natury wynikające. Zwróćmy jednak uwagę, że za cnotę stoicy zdają się uważać świadome, rozumne i wolne kierowanie własnymi czynami. Dlatego też dopuszczanie się

⁹ Arystyp z Cyreny <http://pl.wikipedia.org/wiki/Arystyp>.

aktów seksualnych z powodu (nawet wewnętrznego) przymusu bądź uzależnienia uznawane jest za przydomek niewolników. My jako ludzie powinniśmy postępować świadomie, zgodnie ze swoją naturą, ale także z rozumem.

Bardzo ważnym elementem filozofii stoickiej, wpływającym również na postrzeganie przez nią etyki, jest fatalizm. Sytuacja, w której uznamy przynajmniej część zdarzeń za przesądzone, spowoduje, że podobnie jak w greckich dramatach niektóre działania przeciwko Fatom staną się bezsensowną szarpaniną. Jeśli więc uznamy naturę seksualną człowieka za z góry przesądzoną, to czy warto się jej przeciwstawiać? Ponadto, jeżeli czyjaś seksualność nie zależy tylko od niego samego, lecz od układu różnych sił bądź też jakiejś jednej potężnej siły rządzącej wszechświatem – przychylności „lub nieprzychylności losu”, czy można oceniać kogoś takiego za jego postępowanie?

Można w tym momencie zacytować Epikteta: „Nie usiłuj naginać biegu wydarzeń do swej woli, ale naginaj wolę do biegu wydarzeń, a życie upływie ci w pomyślności”¹⁰, co w swobodnej interpretacji znaczy: żyj zgodnie ze swoją naturą i to w niej dopatruj się szczęścia, a nie szukaj szczęścia w tym, kim nie dane jest ci być (ani też stać się w przyszłości).

Zaakceptowanie samego siebie wiąże się z odrzuceniem niepokoju, dotyczącego niepewności losu i pozwala uzyskać wewnętrzny spokój. Wydaje się, że osoba o orientacji homoseksualnej może osiągnąć stan ataraksji zaprzestając prób zmieniania własnej natury. Trudno jest jednak powiedzieć, czy do podtrzymania bądź samego uzyskania tego stanu konieczne (bądź w ogóle potrzebne) jest praktykowanie stosunków płciowych. Chodzi głównie bowiem o stan spokoju umysłu, wydawałoby się zatem, że jakakolwiek seksualność (związana z silnymi uczuciami) mogłaby w tym człowieka rozpraszać.

Kolejną szkołą etyczną, od której tym razem z wielkim trudem będziemy starali się uzyskać odpowiedź, jest sceptycyzm. Równie trudno byłoby nie wspomnieć o pirronizmie. Skoro jednak według tej myśli filozoficznej nie powinniśmy niczego orzekać i podawać innym jako pewnik w odniesieniu do natury rzeczywistości, jak więc możemy powiedzieć, że homo-

¹⁰ B. Markiewicz, *Od filozofów jońskich do Pascala*, Epiktet, *Diatryby*, Warszawa 1999.

seksualne stosunki płciowe są dobre lub złe? Przecież wszystkie sądy na ten temat są równie silne.

Współcześnie zawieszenie sądów etycznych najprawdopodobniej sparaliżowałoby wszystkie istniejące na świecie społeczeństwa i wymiary sprawiedliwości – poprzez doszukiwanie się w każdym działaniu zarówno dobrych, jak i złych stron. Mimo to propozycja powstrzymania się od sądów wydaje się być użyteczna. Dzięki niej możemy dać sobie czas na pewną refleksję, w wyniku której spojrzymy na dany problem bardziej obiektywnie. Przykładowo osoba heteroseksualna, niedarząca osób homoseksualnych sympatią, stosując zasadę epoché (poszukując przy tym „różnych stron medalu”), może dostrzec problemy, z którymi styka się krytykowana przez nią postawa. Chociaż życie w stanie afazji – rozumianej jako zaprzestanie komunikowania wyroków o rzeczywistości – jest praktycznie niemożliwe (w jakichkolwiek czasach), to często powstrzymanie się od niektórych sądów wydaje się najlepszym rozwiązaniem.

Warto też wspomnieć o Antystenesie z Aten i Diogenesie z Synopy. Tych dwóch przedstawicieli cynizmu znanych jest głównie z propozycji stylu życia, w którym człowiek miałby się wyrzec wszystkiego, co nie jest niezbędne do jego przetrwania. W ówczesnych czasach – szczególnie w krajach bliższych biegunom geograficznym od Grecji – niemożliwe byłoby wzięcie przykładu z Diogenesa, który podobno na przekór wszelkim zasadom i normom społecznym zamieszkał w beczce.

Główną zasadą, z której moglibyśmy współcześnie skorzystać od cyników, jest unikanie sztucznie wytworzonych potrzeb, których obecnie mamy znacznie więcej niż prawie dwa i pół tysiąca lat temu. Stosując tę zasadę do życia seksualnego, uzyskamy zalecenie pewnej wstrzemięźliwości wobec zachcianek. Nie oznacza to jednak, że cynicy proponują nam całkowicie „purytański” styl życia. Wręcz przeciwnie – sam Diogenes, według pewnych przekazów, dokonywał ipsacji na środku agory. Nie jest to oczywiście przykład godny naśladowania, niemniej przedstawia on istotną rolę seksualności jako naturalnej potrzeby w życiu człowieka (podobnie jak u Epikura). Jednocześnie takie postępowanie zwraca uwagę na autentyczność ludzkich czynów, pomimo że zrobił on coś nieakceptowanego przez społeczeństwo, robił coś zgodnego ze swoją naturą. Zmierzamy tutaj jednak w stronę „etyki autentyczności”, która niestety poprzez zbytne oddalenie w czasie leży poza kręgiem naszych zainteresowań.

Po szkole cynickiej można prawdopodobnie oczekiwać, że samo zaspokajanie potrzeb seksualnych osób homoseksualnych potraktowane zostanie tak, jak przez Epikura – najbardziej podstawową potrzebą osoby homoseksualnej jest relacja z osobą tej samej płci i w taki sposób powinna być zaspokajana.

Podsumowując: spośród wszystkich wyżej przeanalizowanych myśli żadna z nich w swojej ogólności nie daje nam do tej pory podstaw do traktowania kontaktów homoseksualnych i heteroseksualnych inaczej niż na równi ze sobą, co nakazywałoby ocenianie ich etyczności według identycznych kryteriów.

5. Homoseksualizm oraz błędy, które powielił św. Augustyn, a które zostały z nami do dziś

Niedługo przez upadkiem Rzymu i początkiem średniowiecza żył, urodzony w Tagaście, Augustyn, później ogłoszony przez Kościół katolicki świętym. Z historii jego życia możemy dowiedzieć się, że w młodości był on wyznawcą manicheizmu. Warto o tym wspomnieć, ponieważ mimo konwersji na chrześcijaństwo widoczne były w filozofii Augustyna wpływy teżę wymarłej religii.

Manicheizm powstał z połączenia wielu religii. Najistotniejsze jednak dla naszych poszukiwań są dogmaty mówiące o silnym dualizmie sprostowanym do walki sił dobra i zła (czyli światłości i ciemności) w świecie, który obecnie zamieszkujemy. Człowiek zmuszony jest do nieustannych wyborów pomiędzy tymi dwoma; przy czym to, co złe (ciemne) jest wszystkim tym, co ziemskie i materialne. Dlatego manichejczycy uznawali stosunki płciowe między dwoma osobami (z materialnego ciała) za złe. Wydawałoby się, że stosunek osób różnej płci może być znacznie gorszym wykroczeniem (aniżeli homoseksualny), ponieważ w jego wyniku kolejna osoba może zostać skazana na życie w niegodnej materialnej formie.

Późniejsze poznanie religii chrześcijańskiej przyczyniło się do nawrócenia Augustyna, który zdecydował się opuścić swoją dotychczasową żonę i wybrał życie w celibacie. Wypada tutaj wspomnieć, że w czasach swojej młodości Augustyn nie szczędził sobie ziemskich uciech – co sam później przyznawał.

Postawa życiowa świętego ma duże odzwierciedlenie w jego stosunku do etyki seksualnej. Od wczesnych lat swojego życia Augustyn spotykał się z głównie z ogromną i wielostronną krytyką tego, co cielesne. Stąd też zrodził się w nim najprawdopodobniej wstręt do własnej osoby, a ów wstręt potęgowany był przez brak umiaru w lubieżnościach.

Widzimy zatem obraz osoby, która „wyszałała się” za młodu, poczuła do tego wstręt i zaczęła nakładać na siebie ograniczenia, żeby go zniwelować. Ale czy moralne wydaje się wobec tego narzucanie tych samych zasad innym, którzy pewien umiar zachowują? Pewni możemy być jednak poczucia słuszności, które towarzyszyło świętemu. Uznał on za nakaz od Boga słowa, które przeczytał w Liście do Rzymian: „Żyjmy przyzwoicie jak w jasny dzień: nie w hulankach i pijatykach, nie w rozpuście i wyuzdaniu, nie w kłótni i zazdrości. Ale przyobleczcie się w Pana Jezusa Chrystusa i nie troszczcie się zbytnio o ciało, dogadzając żądom”¹¹. Te dwa przytoczone powyżej wersy, o ile nie są poddawane nadinterpretacji, wcale nie zmuszają człowieka do zaniechania aktywności seksualnej. Zamiast tego zwracają uwagę na zachowanie rozsądnego umiaru i przypominają o zachowaniu w życiu chrześcijańskim właściwej mu hierarchii wartości.

„Dobrze jest człowiekowi nie tykać się niewiasty”¹², cytuje św. Pawła w *Wyznaniach*. Poprzez podobne do tego zdania wypowiedzi Augustyn dołożył cegiełkę nie tylko do potępienia ludzkiej seksualności, ale jednocześnie też pogłębił dystans mężczyzn do kobiet, które w świecie starożytnym czasami w swoich rękach dzierżyły władzę i wiedzę porównywalną do mężczyzn.

Wróćmy teraz do naszego głównego problemu. Święty Augustyn, jako pierwszy z omawianych przez nas filozofów, przedstawia bardzo precyzyjne stanowisko wobec osób homoseksualnych i stosunków płciowych między nimi: „Dlatego grzechy przeciw naturze, jak te, które popełniali sodomici, wszędzie i zawsze zasługują na potępienie i karę. Choćby je popełniały wszystkie ludy, wszystkie byłyby na mocy prawa Bożego uznane za tak samo zbrodnicze. Bóg bowiem nie stworzył ludzi do tego, żeby się sobą w taki sposób posługiwali. Kiedy wspólną naturę, której On jest

¹¹ *Biblia* (Rz 13, 13–14).

¹² Św. Augustyn, *Wyznania*, Księga II, 2, Znak, Kraków 2001, <http://www.jankowice.rybnik.pl/czytelnia/wyznania2.html>; cytat z Biblii (1 Kor 7, 1), <http://www.lektury.one.pl/Biblia>.

Twórcą, bruka się przewrotną namiętnością, zarazem pogwałcona zostaje wspólnota, jaka powinna nas łączyć z Bogiem”¹³.

W swojej wypowiedzi św. Augustyn popełnia jednak bardzo poważne błędy. Pierwszym z nich jest, już przez nas omawiany, odwoływanie się do natury. Przy czym Augustyn wyraźnie odwołuje się do natury człowieka jako już na zawsze określonej przez Boga i przez to nieulegającej żadnym zmianom ani niepodlegającej żadnym kompromisom. Homoseksualizm jest w jego mniemaniu wystąpieniem przeciwko tej naturze i tym samym zasługuje na potępienie i karę.

To jest właśnie moment, w którym powinniśmy zastanowić się, na jakiej podstawie Augustyn wygłaszał sądy o naturze ludzkiej? Nasz święty był przede wszystkim praktykującym chrześcijaństwem teologiem, co oznaczało, że odpowiedzi na najważniejsze pytania dotyczące człowieka poszukiwał w Biblii. Zaś cała wiedza pochodząca z tej księgi oparta została na Objawieniu, które, jak wiemy, dzięki hermeneutyce można dodatkowo poddawać skrajnie różnym interpretacjom. Filozofia posługuje się natomiast dwoma innymi narzędziami. Są nimi doświadczenie i rozum (racjonalne myślenie).

Praktykowanie danej religii wymaga (często bezkrytycznego) przyjęcia głoszonych przez nią prawd i dogmatów. Bywają przy tym sytuacje, w których wyznawane prawdy religijne stają się sprzeczne z myślą stale rozwijającej się filozofii. Dzieje się tak, ponieważ ludzie zdobywają nowe doświadczenia, z których wyciągają wnioski. W ten sposób zyskujemy nową wiedzę. Dana religia ograniczana jest tymczasem do tych samych tekstów. Nie oznacza to wcale, że myśl religijna nie może ewoluować – jest wręcz przeciwnie. Wykorzystując wiedzę o świecie, powinno się wciąż na nowo interpretować teksty religijne. Tak też się dzieje. Widzimy to szczególnie w zmianie podejścia do tematu chrystianizacji; średniowieczne wyprawy krzyżowe i konkwistadorzy zastąpieni zostali przez wyjazdy misyjne, podczas których misjonarze nie przekonują już do chrześcijaństwa siłą, ale własną postawą. Widzimy to także np. w podejściu do antykoncepcji – sam św. Jan XXIII miał zauważyć, że owszem, Bóg nakazuje w Księdze Rodzaju zaludniać Ziemię, ale przecież w XX wieku Ziemia jest już zaludniona...

¹³ Tamże, Księga III, 8. (fragment ustępu), <http://www.jankowice.rybnik.pl/czytelnia/wyznania3.html>.

Można sądzić, że św. Augustyn, kreując swoje poglądy, ograniczał się do interpretowania tekstów biblijnych oraz własnego obrzydzenia seksualnością. Nie uwzględniał przy tym potrzeb psychofizycznych człowieka, o których mówili już kilka wieków wcześniej greccy filozofowie. Wspomniany przez Augustyna fragment opowiadający o zniszczeniu Sodomy i Gomory możemy w świetle współczesnej hermeneutyki odczytać jako krytykę braku gościnności i przemocy, której chcieli dopuścić się wobec przybyszy mieszkańcy. Właśnie te występki były główną przyczyną zniszczenia miast. Szczególną uwagę należy zwrócić na to, że Lot ocalony został nie za swoje „właściwe preferencje seksualne”, ale za swoją wyjątkową troskę o dobro przybyszy. Fragment Biblii (pokazując karę za niegościnność i nagrodę za poświęcenie dla dobra gości) sprawia, że poprzez wyraźny kontrast te dwie postawy stają się głównym poruszonym zagadnieniem. Wobec czego trudno jest określić, czy sam homoseksualizm jest tutaj krytykowany, czy raczej ogólnie pojęta przemoc seksualna.

Najprawdopodobniej błędna interpretacja przypowieści o Sodomie i Gomorze pochodzi od Filona z Aleksandrii, który próbował połączyć religijność żydowską z grecką filozofią. Błąd ten, jak widać, został powielony i dodatkowo umocniony m.in. przez Augustyna i przetrwał do dnia dzisiejszego. Jako że chrześcijaństwo przez ostatnie kilkanaście stuleci kształtowało kulturę Zachodu, to piętnowanie homoseksualizmu umacniało się i trwało razem z silną pozycją Kościoła (przynajmniej do momentu przemian, które zaczęły się w XX w.).

Warto przypomnieć, że ogromny wpływ na obraz człowieka, a zatem również na jego seksualność, miał Platon. Dualizm antropologiczny przez niego wprowadzony postawił niedoskonałe ciało człowieka w cieniu o wiele bardziej idealnej duszy. W efekcie tego zbliżenie między dwojgiem ludzi przez wieki uzasadniała jedynie prokreacja. A wiemy przecież doskonale, którym filozofem inspirował się św. Augustyn...

6. Związek dwóch homoseksualnych osób. Co można mu zarzucić?

Związkom homoseksualnym zarzucana jest jałowość i niemoralność. Są to bardzo poważne i często też spotykane tezy, dlatego należy podejść do nich z należytą uwagą.

W Biblii możemy przeczytać: „Nie będziesz obcował z mężczyzną, tak jak się obcuje z kobietą. To jest obrzydliwość!”¹⁴ lub „Ktokolwiek obcuje cieleśnie z mężczyzną, tak jak się obcuje z kobietą, popełnia obrzydliwość. Oba będą ukarani śmiercią, sami tę śmierć na siebie ściągnęli”¹⁵. W Kościele katolickim najprawdopodobniej współcześnie usłyszymy, że oba cytaty zakazują współżycia seksualnego zarówno dwóm mężczyznom, jak i dwóm kobietom. Natomiast w synagodze rabin może powiedzieć, że ze względu na różnice fizjologiczne mężczyźni nie mają możliwości obcować ze sobą, „tak jak się obcuje z kobietą”. Zatem zakaz ten nie zabrania mężczyznom współżycia ze sobą, a kobiet nie dotyczy on w ogóle.

Obecnie coraz więcej par heteroseksualnych rezygnuje z posiadania dzieci. Stawiają one jednocześnie na samorealizację osobistą, mają też możliwość poświęcenia dużej uwagi pielęgnowaniu własnej relacji. Takie zjawisko nie budzi już większych zastrzeżeń społecznych – można rzec, że społeczeństwo wie, że osoby homoseksualne „gdzieś tam żyją”. Rozgorzyczeni bywają jedynie wyczekujący wnuków niedoszli dziadkowie. Pary homoseksualne nie mają biologicznej możliwości (bez udziału dodatkowej osoby innej płci) zapewnienia sobie potomstwa. Dlatego wiele z nich również z tego rezygnuje. Nie daje nam to póki co podstaw do twierdzenia, że związki jedнопłciowe i różнопłciowe są gorsze bądź też lepsze od siebie nawzajem.

„Psucie obrazu rodziny” jest szczególnym argumentem przeciwko związkom jedнопłciowym. Wysuwany jest on szczególnie przez środowiska związane z Kościołem katolickim i przywiązujące dużą wagę do tradycji. W sytuacji, w której związki homoseksualne przestają być skrywane przed światem, pojawia się pytanie: czy można nazywać je rodziną? Wydawałoby się, że tak, biorąc pod uwagę silną relację dwóch dzielących ze sobą życie osób, które niekiedy również wychowują wspólnie dzieci. Takie postawienie sprawy zmienia wyraźnie znaczenie słowa „rodzina”, którego tradycyjne rozumienie dla tak wielu jest bardzo ważne. Wbrew różnym opiniom nie niszczy go wcale. Wręcz przeciwnie, ubogaca, rozbudowując definicję poprzez poszerzenie jej zakresu znaczeniowego. Dlatego próby pozostawienia starej definicji rodziny wydają się zakrawać

¹⁴ Biblia (Kpł 18, 22).

¹⁵ Biblia (Kpł 20, 13).

o *argumentum ad traditionem*. Poza tym odmawianie komukolwiek prawa do określania jego własnej relacji z drugą osobą „relacją rodzinną” wydaje się być w nieuzasadniony sposób krzywdzące. Szczególnie w czasach, w których ważną rolę społeczną pełnią tzw. „rodziny z wyboru”. Przeważają w nich relacje przyjacielskie, a zatem więzi powszechnie uważane za niższe od uczucia dwóch kochających się w rodzinie osób. Nikt nie broni słowa „rodzina” przed takim jego użyciem.

Może więc uczucia łączące dwie osoby tej samej płci są różne jakościowo od tych, które żywią względem siebie pary heteroseksualne? To pytanie pozostanie nierozstrzygnięte. Jak już powiedziano, nie można badać uczuć nikogo innego poza sobą samym. Niemożliwe zatem jest ich porównywanie. Należałoby więc potraktować każdą parę żyjących w związku osób jako osobny zbiór, którego zawartość jest określona. Do momentu, w którym nie zbadamy zawartości tych zbiorów, musimy je uznać za równoważne, ponieważ wyłoniliśmy je na podstawie wspólnego kryterium. Skoro jednak nigdy nie zajrzemy do żadnego z tych zbiorów, to na zawsze będziemy musieli pozostać w tej kwestii przy sceptycznej izostenii i epoché. Z pewnością możemy jednakże przyznać, że zarówno homo-, jak i heteroseksualne pary łączą uczucia o różnej sile. Nie można też zaprzeczyć, że możliwe jest, by dwie kobiety lub dwóch mężczyzn łączyła miłość silniejsza od miłości mężczyzny i kobiety. Pamiętajmy jednak, że nie możemy tutaj mówić o żadnej regule.

Wychowanie dzieci w związkach jednopłciowych również wywołuje wiele silnych emocji towarzyszących sądom moralnym. Prawda jest jednak taka, że kolejny raz musimy oprzeć się na przykładzie ze zbiorami. Każda para rodziców stwarza swojemu dziecku inne warunki rozwoju. Tym samym na pewno istnieją rodziny heteroseksualne, które otaczają miłością i dokładają wszelkich starań, by wychować swoich podopiecznych na światłych, mądrych ludzi. Zdarzają się też pary homoseksualne, znęcające się psychicznie i fizycznie na swoich wychowankach. Jest też odwrotnie. Należy zaznaczyć, że w interesie dzieci jest (które niezależnie od regulacji prawnych i tak wychowywane są przez homoseksualnych rodziców), by prawo rodzinne obejmowało również ich rodziny. Co bowiem w przypadku, gdy umiera np. biologiczna matka, a jej partnerka – dla wspólnie wychowywanych dzieci również matka – w świetle prawa jest dla tych dzieci nikim i nie daje jej się prawnej zgody do opieki?

Kiedy mówi się o wychowywaniu dzieci przez osoby tej samej płci, pojawia się pytanie: jak zastąpić brak różnych wzorców osobowych od rodziców (skoro oboje są mężczyznami lub kobietami)? W rodzinie z dwojgiem rodziców wychowują nas osoby o odmiennych osobowościach, a zatem niezależnie od ich płci czerpiemy pewne modele z dwóch różnych, głównych źródeł. To, czy uda im się przekazać wszystkie niezbędne do przyszłego życia wartości, zależy od konkretnej pary rodziców, a nie ich płci czy orientacji. Pamiętajmy przy tym, że rodzice mimo swojej kluczowej roli nie są jedynymi osobami, od których dzieci się uczą – ta sama płęć rodziców nie oznacza przecież całkowitego odseparowania od osób płci przeciwnej.

Adopcja w założeniu powinna polepszać sytuację życiową dziecka. Jeśli dziecko zyskuje nowy dom, a z nim i w nim bezpieczeństwo materialne, psychiczne oraz fizyczne, a jednocześnie tworzy silne więzi rodzinne – jest to zjawisko dla niego pozytywne. Adoptującym dziecko przyszłym rodzicom zazwyczaj niezwykle zależy na powiększeniu swojej rodziny, dlatego potem dokładają oni wielu starań, by zapewnić mu dobre warunki. W przeciwnym przypadku dziecko może zostać odebrane. Ponownie nie ma powodu do przekreślania rodziców ze względu na ich płęć. Prawdopodobnie lepiej mieć dwie matki lub dwóch ojców niż nie mieć ich wcale.

Bardziej kontrowersyjne mogą być natomiast usługi surogatki lub też dawcy nasienia. Pomińmy tutaj (obecny bądź też nie) aspekt zapłodnienia *in vitro*. Decydujący się na pomoc osoby trzeciej (w uzyskaniu własnego potomka) rodzice skazują poniekąd swoje dziecko do tego, by żyło w świadomości, że gdzieś jest jeszcze jakiś ich inny rodzic. Taka sytuacja może stać się dla dziecka problemem. Znane są sytuacje, gdy dorosłe dziecko szukało kontaktu z nieznanym rodzicem – bądź też wcale się nim nie interesowało. Niekiedy rodzice wybierali też surogatkę bądź dawcę nasienia ze swojego bliskiego otoczenia. Pozwalało to dziecku na utrzymywanie kontaktu z obojgiem biologicznych rodziców. Decyzja o takiej drodze pozyskania dziecka nie należy do łatwych. Należy ją jednak pozostawić sumieniu potencjalnych rodziców. To od nich zależy, czy dziecko będzie szczęśliwe w rodzinnym domu i czy będzie miało warunki do ukształtowania swojej tożsamości.

7. Podsumowanie

Na podstawie analiz przeprowadzonych w poprzednim rozdziale musimy zwrócić uwagę na wiele współczesnych problemów, które z biegiem czasu stawały się coraz bardziej obudowane w pytania. Potrzebują one odpowiedzi współczesnych, a przez to bardziej rozbudowanych i skomplikowanych. Starożytni Grecy dają nam odpowiedzi często zbyt ogólne i niedoprecyzowane – w świetle naszego, współczesnego, spojrzenia. Nauka Augustyna również rozmija się ze współczesną nauką Kościoła, która znacznie bliższa jest świętemu Tomaszowi. Tym samym bezkrytyczne wracanie do jednej z tez, która została poddana analizom i syntezom, mija się z celowością rozwoju myśli filozoficznej, religii i społeczeństwa.

Według naukowców zjawisko homoseksualizmu prawdopodobnie może wynikać z posiadania (bądź braku) alleli konkretnych genów. Także ich ekspresja może być kontrolowana choćby stężeniem hormonów w krwioobiegach matki, i to już w życiu płodowym dziecka. Inne badania wykazują, że orientacja seksualna kreowana jest we wczesnym okresie postnatalnym. To z uwzględnieniem takich badań powinniśmy dokonywać oceny orientacji seksualnej.

Homoseksualizm jest zjawiskiem bardzo ciekawym dla wielu naukowców – poczynając od tych, którzy zajmują się naukami społecznymi, a na biologach kończąc. Przede wszystkim jest to ogromne wyzwanie, z którym współczesne społeczeństwa są zmuszone się zmierzyć. Pociąga to za sobą wiele zmian. Nie tylko w ludzkich poglądach, ale też w prawie państwowym oraz w niektórych religiach. W sytuacji niemal globalnego (bo taki ma zasięg kultura zachodnia) przewartościowania, znajomość i umiejętne posługiwanie się klasycznymi koncepcjami etycznymi może być bardzo użyteczna. Dzięki nim możemy uzyskiwać nowe rozwiązania współczesnych problemów. Możemy też prześledzić pewne błędne rozumowania łącznie z ich skutkami, by nie popełniać ich w przyszłości.

Czy wojna może być sprawiedliwa?

Od zarania dziejów ludzi dzielą konflikty. W przeszłości większość z nich prędzej czy później zakończyć musiała się wojną. Dwie uzbrojone grupy najczęściej złożone z mężczyzn ścierały się ze sobą, by wyłonić zwycięzcę, pokazać swoją niekwestionowaną wyższość nad przeciwnikiem. Śledząc mnogość narracji opisujących zbrojne konflikty nietrudno zauważyć, jak zmieniał się spojrzenie na wojnę na przestrzeni dziejów. U jednego z pierwszych autorów dzieł epickich – Homera, widzimy wyraźny obraz wojny jako starcia wielkich jednostek, poświęcających swe życie i zdrowie, by okryć sławą siebie oraz swych pobratymców. W późniejszych wiekach poprzez doświadczenia kolejnych starć zbrojnych udoskonalano sztukę wojenną, upowszechniano coraz skuteczniejsze narzędzia mordy i zniszczenia wroga. Z drugiej jednak strony wraz z rozwojem społeczeństw demokratycznych coraz głośniejszy stawał się głos sprzeciwu wobec zbrojnej formy rozwiązywania konfliktów. Wojna zaczęła być postrzegana jako jedna z największych możliwych katastrof, a utrata tysięcy i milionów istnień ludzkich uznawana coraz częściej za cenę, która w żadnych warunkach nie może być akceptowalna. Czy zatem tak traumatyczne wydarzenie, jakim jest konflikt zbrojny, może być w dzisiejszych czasach uznane za słuszne i sprawiedliwe?

Kanwą poniższych rozważań jest rozumienie wojny w ujęciu wybitnego dziewiętnastowiecznego teoretyka Carla von Clausewitza. To on jako pierwszy w czasach nowożytnych ukuł teorię mówiącą, iż wojna jest: *aktem przemocy, mającym zmusić przeciwnika do spełnienia naszej woli*¹. Dodam, że moje zainteresowania koncentrują się wokół konfliktów, do których rozwiązania angażowana jest przemoc fizyczna. Nie rozważam natomiast wszelkich innych form sporów międzyludzkich zachodzących między społecznościami czy nawet jednostkami, ich dynamika i przebieg są bowiem różne od tych charakteryzujących wielkie konflikty zbrojne. Zanim jednak przejdę do bezpośredniego opisywania wydarzeń histo-

¹ C. von Clausewitz, *O Wojnie*, ks. I, Warszawa 2011, s. 11.

rycznych, chciałbym skupić się nad mechanizmem doprowadzającym do konfliktów międzyludzkich, sposobem, w jakim zachodnie społeczeństwa tworzą swoją tożsamość.

Rozważania chciałbym zacząć od przytoczenia spostrzeżenia Michaela Foucault, iż u progu XVII wieku, w znajdującej się w stanie kryzysu politycznego Anglii, ujawnił się pierwszy, zdaniem filozofa, dyskurs historyczno-polityczny. Foucault nazywa go dyskursem wielkiej wojny. W przypadku angielskim przejawia się on w motywie wiecznej walki ludu z arystokracją i stojącym na jej czele królem. Początek tej walki datuje się na rok 1066, w którym Norman Wilhelm zwany później Zdobycwcą podbija Anglię, zabija jej króla – Saksona, po czym nadaje tytuły oraz ziemię swoim wojownikom, którzy później stają się nową arystokracją. W tym ujęciu Anglia i jej lud tracą swego prawowitego króla i pracują na ziemiach zarządzanych przez wroga. Zepchnięci na peryferia, prawowici właściciele ziem, Sasi muszą zatem walczyć o swoje prawa ze znajdującą się w centrum klasą panującą i stojącym na jej czele fałszywym władcą. Taki sposób postrzegania historii służył podważeniu pozycji kolejnych monarchów i arystokracji wywodzących się w prostej linii od normańskich zdobywców. Podejście historyczno-polityczne pozostaje w konflikcie ze sposobem opisu i tłumaczenia rzeczywistości opartym na dyskursie filozoficzno-prawnym. Dyskurs historyczno-polityczny w swoich zasadniczych elementach jest więc *obcy wielkiej tradycji dyskursów filozoficzno-prawnych. Dla filozofów i prawników jest siłą rzeczy dyskursem zewnętrznym, obcym. Nie jest nawet dyskursem przeciwnika, ponieważ się z nim nie dyskutuje*². Opisany w tym cytacie mechanizm działa w obie strony, oznacza, iż nie istnieje jakikolwiek element wspólny, wokół którego można by zbudować porozumienie między dwoma, tak odrębnymi sposobami ujęcia rzeczywistości. Myślę, że ten brak możliwości porozumienia naznacza spór piętnem niesprawiedliwości, jeszcze zanim dojdzie do bezpośredniego starcia.

Dostrzegam związek między podejściem historyczno-politycznym a sposobem, w jaki kulturę zachodu przedstawia w swych wykładach Michael Foucault. Ludzie w kulturze zachodu tworzą siebie, swój własny wizerunek przez negację, wskazywanie kim nie są. To znaczy, że ich definicja tożsamości jest jednocześnie wykluczająca i dyskryminacyjna wobec tych,

² M. Foucault, *Trzeba bronić społeczeństwa*, Warszawa 1998, s. 66.

k którzy są odmienni i nie spełniają promowanych przez cywilizację zachodnią kryteriów normalności.

Czym właściwie jest konflikt zbrojny? Na samym początku wspomniałem słynną maksymę generała Clausewitza, w której definiuje on wojnę jako formę zmuszenia przeciwnika do poddania się woli zwycięzcy. Clausewitz jest też autorem drugiego słynnego stwierdzenia: *wojna jest jedynie kontynuacją polityki innymi środkami*³. Czytelnik może jednak zauważyć, iż myśl ta powstała dopiero na przełomie wieku XVIII i XIX. Wtedy kiedy państwa dysponowały już wielkimi armiami, wyposażonymi w broń palną. Jak ta w gruncie rzeczy nowoczesna zasada może odnosić się do epok wcześniejszych? Szansa na znalezienie odpowiedzi kryje się w treści listu napisanego przez Ateńczyków do Spartan, w którym ci pierwsi wyjaśniają, czym kierowali się w trakcie procesu podporządkowywania sobie kolejnych ludów zamieszkujących ówczesną Helladę. *Nie zrobiliśmy zatem nic nadzwyczajnego ani niezgodnego z naturą ludzką, jeśli ofiarowaną nam władzę przyjęliśmy i jeśliśmy jej z rąk nie wypuścili kierując się najbardziej naturalnymi pobudkami: strachem, honorem i względami na korzyści*⁴. List ten wydaje się najlepszym możliwym potwierdzeniem uniwersalności słów pruskiego stratega. Ateńczycy przyznają się do okrucieństw, jakie popełnili i bez cienia wahania gotowi są powiedzieć, iż ich działania są absolutnie racjonalne i co więcej słuszne. List ten jest absolutnie zatrważający. Powodem tego nie jest pozbawienie wolności innych ludów, chociaż to bezprawny proceder niewołący tysiące ludzi, lecz fakt zanegowania wszelkich funkcjonujących w świecie zasad moralnych. Jest to dyskurs pozbawiający nas jakichkolwiek złudzeń. Zdaniem starożytnych Greków moment, w którym rozpoczyna się konflikt zbrojny, jest momentem śmierci wszelkiej moralności. Jedynym, co człowiek może w tym momencie ocalić, jest prawda. Prawda o całkowitym braku sprawiedliwości, braku zahamowań. Nie należy zatem patrzeć na wojnę przez pryzmat moralny. Cały ten fragment wyraźnie ujawnia prawdziwą naturę nie tylko samego konfliktu zbrojnego, ale także poprzedzającej go polityki⁵. Polityki, która

³ C. Clausewitz, op. cit., ks. I, s. 11.

⁴ Tukidydes, *Wojna peloponeska*, przeł. Kazimierz Kumaniecki, Czytelnik, Warszawa 1957, ks. I, s. 44–45.

⁵ W swoich wykładach z College de France M. Foucault tworzy śmiałą teorię, mówiącą, iż polityka jest wojną prowadzoną innymi środkami. Zdaję sobie sprawę, iż jest to temat

dołączmy, nie zmieniała się od tamtego czasu. *I znów nie my pierwsi wprowadziliśmy zasadę siły: zawsze istniała zasada, że słaby ulega mocniejszemu. Sądziliśmy, że jesteśmy w prawie tak postępować, i wam także się tak wydawało; teraz dopiero, kierując się korzyścią, zaczęliście posługiwać się argumentami prawa i sprawiedliwości, którego nikt jeszcze nigdy nie postawił przed argumentem siły i który jeszcze nigdy nikogo nie pohamował w pędzie zdobywczym, jeżeli zdarzała się do tego sposobność. Godni pochwały są ci, którzy – choć ulegają wrodzonej ludziom chęci władzy – są jednak sprawiedliwsi, niżby mogli być mając siłę*⁶. Ten fragment tylko potwierdza wcześniej postawione przez Ateńczyków tezy. Dodatkowo słusznie zarzuca Spartanom hipokryzję. Ponadto można bardzo łatwo utworzyć paralelę między tą sytuacją dziejącą się w okresie wojny peloponeskiej, a wspomnianym przeze mnie sporze ludu z monarchą Anglii. Mamy stronę posługującą się argumentem czystej, nagiej siły i stronę starającą się podważyć pewien porządek rzeczy za pomocą odpowiedniego dyskursu.

Wydaje mi się, że podana przeze mnie wcześniej argumentacja przekonuje o całkowitym braku powiązania wojny i sprawiedliwości. Problem polega na tym, iż w omawianych przez nas przykładach patrzyliśmy na świat oczami potencjalnego agresora. Zarówno w społecznościach starożytnej Grecji, jak i wśród Sasów, wyraźne było dążenie do rozwiązywania konfliktów politycznych za pomocą siły. Aby dokładnie zbadać kwestię sprawiedliwości działań wojennych, powinniśmy spróbować przyjąć perspektywę ofiary, słabszej strony konfliktu. I tu rodzi się oczywiste pytanie. Czy nie jest czynem słusznym i moralnym zbrojna odpowiedź na agresję najeźdźcy? Uznanie faktycznej moralnej wartości tych działań oznacza w konsekwencji uznanie możliwości istnienia sprawiedliwego konfliktu zbrojnego.

Spójrzmy zatem na dwa konflikty zbrojne w Europie XVII i XVIII wieku. W połowie XVII wieku w Anglii nowe warstwy społeczne sprzeciwiają się wysokim podatkom i odbieraniu ziemi biednym. Pchane religijnym uniesieniem zbrojnie pozbawiają władzy ówczesnie panującego króla i ustanawiają nowy system rządów w kraju. W 1789 roku lud Paryża

niezwykle interesujący. Zmuszony jednak jestem go porzucić, albowiem celem tej pracy jest omawianie kwestii *stricto* związanych z wojną w rozumieniu Carla von Clausewitza.

⁶ Tukidydes, op. cit., s. 44–45

wychodzi na ulice, by protestować przeciwko wysokim podatkom, gigantycznym nierównościom społecznym, oraz zbyt opieszale wprowadzanym przez króla reformom. Lud – ofiara występuje zbrojnie przeciwko ciemężycielom. W obu tych przypadkach wojna została wywołana w obronie idei, które dla współczesnych społeczeństw zachodnich są oczywiste. Jawią nam się takie dlatego, że ktoś kiedyś podjął o nie walkę. Czy można jednoznacznie uznać walkę ciemieżonych z ciemężycielami za amoralną, dlatego że wiązała się z okrucieństwami i ofiarami nieodłącznie wplecionymi w konflikt zbrojny? Chciałbym znaleźć język, który pozwoli na opowiadanie o pewnych wydarzeniach bez konieczności jednoznacznego ich oceniania.

John Rawls w książce *Prawo ludów* stara się nadać kształt swojej koncepcji liberalnej utopii. Wśród zasad, które uznaje za kluczowe dla utworzenia upragnionej społeczności ludów, są również te traktujące o wojnie jako metodzie rozwiązywania konfliktów. Pozwolę sobie przytoczyć i delikatnie zmodyfikować (zuniwersalizować) jego pięć zasad, które miałyby stanowić o sprawiedliwości danego konfliktu zbrojnego (drugą pomijam, ponieważ chciałbym odrzucić kategorię ludu w moim tekście, nie z powodów moich prywatnych do niej zastrzeżeń, ale dlatego, że zamyka możliwość mówienia o całej zasadzie Rawlsa, bez konieczności odniesienia się do jego koncepcji utopijnej.).

*Celem sprawiedliwej wojny prowadzonej przez sprawiedliwy, dobrze zarządzony lud jest sprawiedliwy i trwały pokój między ludami, a w szczególności pokój z jego aktualnym wrogiem*⁷. A zatem celem wojny będzie ustanowienie nowej rzeczywistości, w której panuje absolutny pokój. Nowa rzeczywistość zakładałaby także wszystkie idee stanowiące wartość dla danej społeczności lub grupy prowadzącej wojnę. Występuje tu problem natury logicznej. Jeżeli pomyślimy o dwóch odmiennych społecznościach, kierujących się dwoma zupełnie odmiennymi zestawami wartości, nie możemy oczekiwać, że będzie między nimi pokój. Przynajmniej nie przez długi czas. Wydaje mi się, iż ten paradoks stawia koncepcję sprawiedliwej wojny pod znakiem zapytania.

W prowadzeniu wojny ludy dobrze zarządzane muszą uważnie rozgraniczyć trzy grupy: przywódców i wyższych urzędników państwa bezpraw-

⁷ J. Rawls, *Prawo ludów*, Warszawa 2001, s. 138.

*nego, jego żołnierzy i ludność cywilną*⁸. Zasada ta mówi, iż prowadzenie sprawiedliwej wojny wymaga rozpoznania wroga, którego chce się spacyfikować. Nie wolno swojej złości i frustracji wylewać na niewinnych jednostkach. Zasada ta zabrania też traktowania ludzi i ich cierpienia jako skutecznego narzędzia gry wojennej. Sprawiedliwość wymaga odrzucenia pragmatycznego spojrzenia na wojnę i stosowania się do zasad moralnych w każdej chwili trwania danego konfliktu.

*Ludy dobrze urządzone muszą respektować tak dalece, jak to tylko możliwe, prawa człowieka w stosunku do przedstawicieli drugiej strony, zarówno cywilów jak i żołnierzy*⁹. Twierdzenie to stanowi dopełnienie zdania przywołanego przeze mnie w poprzednim akapicie. Jest ono dla nas niezwykle ważne, gdyż związane jest z wspomnianą wcześniej figurą obcego w kulturze zachodu. Absolutnie podstawowym warunkiem prowadzenia sprawiedliwej wojny musi być pozbycie się tego sposobu myślenia. Nie możemy uznawać przeciwnika za kogoś całkowicie obcego. Podczas wojny zawsze powinniśmy mieć świadomość walki z wrogiem, który jest nam równy pod niemal wszystkimi względami.

*...kolejną zasadą jest to, że ludy dobrze urządzone powinny w swych czynach i deklaracjach, o ile to możliwe, zapowiadać zarówno rodzaj pokoju, do którego dążą, jak i stosunków, o które im chodzi. Czyniąc tak, demonstrują naturę swoich celów*¹⁰. Rozpoczynając konflikt zbrojny lub odpowiadając na działania agresora, sprawiedliwość nakazuje ujawnienie swoich celów oraz nakreślenie i przekazanie warunków, po spełnieniu których dana wojna mogłaby się zakończyć. Zabieg ten ma na celu umożliwienie przeciwnikowi jak najszybsze wycofanie się lub zaprzestanie działań. Chodzi też o to, by przeciwnik, przynajmniej dostał szansę spojrzenia na nas jako na równego sobie partnera, nie zaś wspomnianego już wielokrotnie obcego. To być może naiwne działanie ma przemówić do wszystkich wrogich żołnierzy kładących na szali swoje życie i dać im możliwość reinterpretacji swoich działań. Również ustalenie pewnych ram działania i celów może mieć decydujące znaczenie w zmniejszeniu liczby ofiar danego konfliktu. W niemal każdej z wielkich rewolucji widzimy tar-

⁸ Tamże, s. 138–139.

⁹ Tamże, s. 139.

¹⁰ Tamże, s. 141.

cia między grupami organizującymi lub przewodzącymi ludem. Dokładne wcześniejsze ustalenie celów przyświecających rewolucjonistom zminimalizuje szansę rozlewu krwi wewnątrz rewolucyjnej struktury, co z kolei sprawi, że dokonujący zmian lud będzie bezpieczniejszy.

Ostatnia zasada Rawlsa jest właściwie powtórzeniem tego, cośmy powiedzieli już wcześniej o prawach człowieka podczas wojny, lecz dla czystości sumienia, a także szansy postawienia nowych tez, zmuszony jestem ją podać. *Wreszcie rozumowanie praktyczne w kategoriach środków i celów musi zawsze odgrywać ograniczoną rolę w osądzie właściwości określonego działania lub określonej polityki. Ten sposób myślenia – czy będzie to rozumowanie utilitarne, czy analiza kosztów i korzyści, czy też ważenie interesu narodowego lub jakiegokolwiek inny namysł – musi zawsze zawierać się w powyższych zasadach i założeniach*¹¹. Czy taki sposób patrzenia na konflikt zbrojny jest możliwy? Czy naprawdę na frontach wojennych może zapanować pełna racjonalność i poszanowanie wszelkich wartości, zakładając, że każda ze stron jest oddana swojej sprawie, lub nie ma wyboru i zmuszona przez daną społeczność (taką jak państwo) do kooperacji? Wydaje mi się niemożliwe, by każdy żołnierz respektował prawa człowieka, nie wykluczając uczestników wojny po drugiej stronie barykady. Kolejną sprawą jest możliwość wygrania każdej wojny opierając się właśnie na racjonalnym i sprawiedliwym podłożu moralnym. Wydaje mi się, że Carl von Clausewitz dość wyraźnie mówi o działaniach stron przeciwnych podczas wojny: *obaj posuwają się aż do ostateczności bez ograniczeń, poza przeciwwagą wzajemną*¹². Oczywiście ta wypowiedź jest opatrzona późniejszą przypisami, lecz generalna zasada się nie zmienia. Zatem wydaje się, że taka koncepcja konfliktów zbrojnych jest w dłuższej perspektywie skazana na porażkę.

Czym zatem były wspomniane przeze mnie rewolucje? Czy naprawdę musimy o nich mówić jedynie w ujęciu negatywnym? Otóż wydaje mi się, że nie. Istnieje sposób, by uznać słuszość, a przynajmniej nie kierować jedynie negatywnych emocji w stosunku do ludzi, którzy stanęli do walki w imię własnych przekonań czy wręcz chęci przeżycia. Aby to uczynić, musimy odrzucić założenie, iż wojna może być wydarzeniem moralnie

¹¹ Tamże, s. 141.

¹² Clausewitz, op. cit., ks. I, s. 12.

akceptowalnym, przyjmując jednocześnie, że żaden konflikt zbrojny nie jest sprawiedliwy albowiem w jego wyniku cierpią ludzie. Zatem jedynym racjonalnym spojrzeniem na wojnę jest takie, które widzi mechanizmy doprowadzające do ostateczności i zarazem nie uznaje wizji wojny sprawiedliwej. Wówczas można by popatrzeć na wojnę jako na konieczność. Z pozoru termin ten może przywodzić na myśl heglowską wizję dziejów. Chciałbym szybko takiemu potencjalnemu stwierdzeniu zaprzeczyć. Wojna konieczna jest bowiem terminem konkretnym. Oznacza wojnę przede wszystkim w obronie społecznej i własnej wolności. Drugim przypadkiem, pozwalającym na mówienie o występowaniu wojny koniecznej, jest sytuacja społeczności głęboko okaleczonej, której prawa do funkcjonowania w świecie są radykalnie utrudnione, czy wręcz niemożliwe, tak jak to się stało pod koniec XVIII wieku we Francji. Oczywiście wojna konieczna występuje jedynie wówczas, gdy nie może zostać podjęte absolutnie żadne inne rozwiązanie krytycznej sytuacji.

Teoria wojny koniecznej jest do pewnego stopnia subiektywna. Działania wojenne nie są w niej uzasadniane koniecznością dziejową bądź innymi tego typu wyzbytymi z emocji kategoriami. Jedyną okolicznością, pozwalającą na wypowiedzenie sądu moralnego o danej wojnie jako koniecznej, są poglądy przyświecające walczącym. Ocena moralna idei zawsze jest dopuszczalna.

Zło moralne – przestępstwo – grzech w ujęciu antycznej filozofii greckiej, doktorów kościoła katolickiego, Immanuela Kanta oraz księdza Józefa Tischnera

Zło, jako przedmiot rozważań filozoficznych, praktycznie przez całe wieki pozostawało skryte w cieniu dobra. Myśliciele na przestrzeni dziejów próbowali udzielać praktycznych porad dotyczących szczęścia, właściwego sposobu życia czy metod poznawczych, ignorując fakt istnienia zła lub raczej spychając jego istnienie poza margines świadomości. Choć nigdy nie osiągnęło ono statusu kluczowego zagadnienia filozoficznego wśród większości, to jednak, w dużej mierze dzięki naciskowi kładzionemu na nie przez moralność chrześcijańską, pytania o jego pochodzenie, postać i charakter oraz próby jego jednoznacznego określenia przybierały na sile. Mnogość konwencji, w jakich starano się je ukazać, jest naprawdę niezwykła. Spoglądając na zło z tak wielu perspektyw, nie sposób nie poszerzyć własnych horyzontów myślowych, a dzięki ich złożoności i zróżnicowaniu można kreować własny pogląd na tę kwestię. Ponadto ze zła, które jest pojęciem szerokim i nie do końca skonkretyzowanym, wywodzi się wiele innych problemów filozoficznych, m.in. kwestie przestępstwa czy grzechu (które są niczym innym jak ujęciem zła w świetle prawa i wiary). Jest prawdą, że problem rozjaśniania kwestii zła znajdował szerokie odbicie w moralności chrześcijańskiej, jednak nie należy zapominać, że podwaliny pod staranną analizę tego problemu zbudowali filozofowie starożytnej Grecji. To właśnie dzięki ich wysiłkowi w późniejszych epokach możliwa była ewolucja tej tematyki i szersze na nią spojrzenie.

1. Wizje zła w świecie antycznym

Zjawiskiem, które w dużym stopniu wpłynęło na rozwój cywilizacji greckiej, było stworzenie teatru. Nie dysponujemy dowodami wskazują-

cymi dokładną datę, jednakże za kluczowy moment w historii uważa się wprowadzenie pierwszego aktora na scenę. Dokonał tego Tespis, uważany za ojca tragedii antycznej. Swoją pierwszą tragedię wystawił on w 534 roku p.n.e. podczas Wielkich Dionizjów.

Arystoteles w *Poetyce* uważa, że tragedia jako gatunek wyewoluowała z dytyrambu, który był niczym innym jak pieśnią pochwalną ku czci Dionizosa. Istnieją jeszcze inne teorie dotyczące powstania tego gatunku dramatycznego, lecz z filozoficznego punktu widzenia ta kwestia nie odgrywa większej roli. Znacznie bardziej frapującym problemem jest tematyka utworów wielkich greckich tragików (Ajschylos, Sofokles i Eurypides), będąca odzwierciedleniem poglądów dominujących w greckiej kulturze tej epoki.

Celem tragedii greckiej było wierne oddanie stosunku pomiędzy człowiekiem i światem zewnętrznym. Nieodłącznymi składnikami tego świata byli także bogowie, często aktywnie włączający się w bieg wydarzeń, tak więc dostrzec można, że istota tego, czego przedstawieniem zajmowali się tragicy, była metafizyczna. Odbiór antycznego dzieła teatralnego nie mógł wiązać się z prostym sposobem postrzegania świata; należało ujmować je w szerszym kontekście świata nadprzyrodzonego.

Tym, co może wydawać się interesujące dla filozofa zajmującego się kwestiami zła, jest konflikt dramatyczny. Konflikt ów opiera się na skonfrontowaniu różnych postaw, a potem postawieniu w jego centrum człowieka. Można wyznaczyć kilka charakterystycznych dla greckiej tragedii konfliktów dramatycznych: spory wewnętrzne bohaterów, walka pomiędzy jednostką a społeczeństwem, rozbieżności pomiędzy obiektywnością a subiektywnością lub próby przeciwstawienia się przez człowieka siłom nadprzyrodzonym (bogowie, fatum, etc.). Konflikt dramatyczny można też rozumieć przez pryzmat nieakceptowania przez człowieka faktu swojej małości i skończoności. Inną tezę przedstawił Max Scheler. Według niego konflikt dramatyczny powstaje w sytuacji, w której jednostka jest zmuszona do wyboru pomiędzy dwoma równorzędnymi wartościami. Dobitnym przykładem jest przypadek Antygony, która musiała wybrać pomiędzy podporządkowaniem się prawom boskim i pochowaniem swego brata, a podporządkowaniem się decyzji Kreona i pozostawieniu ciała swego brata na pohańbienie.

Świat przedstawiony w dramacie greckim jest pełen okrucieństwa, cierpienia, strachu i bólu. Wnioskujemy więc, że jest ono wpisane w istnienie

świata; cierpieć może każdy, nawet osoba niewinna. Z jednej strony naturę zła możemy dostrzec tylko dzięki spojrzeniu na indywidualny los człowieka. Ale z drugiej strony przeżycie doświadczenia pokonania zła wiąże się z wspólnym przeżywaniem tragedii. Ta rozbieżność pomiędzy indywidualnością a zbiorowością również cechuje zło i jego odbiór przez pryzmat dzieła teatralnego.

Teatr grecki starał się opisać zło poprzez umieszczenie go w estetycznych ramach przedstawienia teatralnego. Nie szukał bezpośredniej przyczyny zła i zdawał się uznawać jego istnienie za sprawę nie podlegającą dyskusji. Jednakże nie możemy zapominać, że złu zawsze był przeciwstawiany dobry bohater, który w imię różnie rozumianej cnoty był gotów się poświęcić i przyjąć cierpienie. Ostatecznie, zło w greckiej tragedii jawi się jako swego rodzaju żywioł potężny i nieprzewidywalny, niemożliwy do poskromienia.

Najznamienitszy uczeń Sokratesa, którego nauka miała ogromny wpływ na jego filozofię, założyciel Akademii Platońskiej, twórca idealizmu, Platon, miał szerokie zainteresowania filozoficzne i przedmiotem jego badań były choćby takie dziedziny, jak matematyka czy muzyka. W dziełach tego greckiego myśliciela zagadnienie zła pojawia się stosunkowo często.

Dużą wagę przykładał on do relacji pomiędzy ciałem i duszą. W najbardziej radykalnej wersji dusza jest postrzegana jako uwięziona w ciele. W tym wypadku to właśnie ciało nie tyle odpowiada za istnienie zła, co przez nie to zło się dokonuje. W nim kryją się wszelkie niedoskonałości ludzkiej natury, wszelakie żądze i zaślepienia. To dusza w hierarchii wartości znajduje się o poziom wyżej od ciała i ustępuje jedynie bogom. Platon kładzie nacisk na dysonans panujący pomiędzy tymi dwoma składnikami niejako budującymi człowieka i opierając się na aksjomacie o nieśmiertelności duszy, stwierdza, że śmierć jest wyzwoleniem idealnej duszy z uwięzienia w grzesznym i skłonnym do zła ciele.

Platońska skala wartości, w której nadrzędni są bogowie, następnie dusza, a dopiero na samym końcu ciało i dobra doczesne, uznaje łamanie i zamienianie miejscami poszczególnych wartości za odstępstwa od właściwej postawy moralnej. Przykładem takich błędów w hierarchii może być przedkładanie piękna cielesnego i bogactwa ponad cnotę, do której dążenie powinno być głównym celem każdego człowieka.

Platon staje w absolutnej opozycji do poglądów głoszonych przez he-
donistów i każdą przyjemność uznaje za czynnik ograniczający i zniewala-
jący duszę. Idzie także o krok dalej i ze złem wiąże wszelaką przyjemność
oraz to, co zmysłowe. Świetnie podkreślone mamy to w dialogu *Fedon*:

– *Dusza każdego człowieka, jeśli się czymś gwałtownie cieszy lub mar-
twi, musi równocześnie uważać, że to, co ją najgwałtowniej wzrusza, rów-
nocześnie jest najbardziej oczywiste i prawdziwe, mimo że ono wcale takie
nie jest. A to przede wszystkim rzeczy widzialne. Czy nie?*

– *Tak jest.*

– *Nieprawdaż, w tym stanie ciało największe kajdany nakłada na du-
szę?*

– *Jakież to?*

– *Bo każda rozkosz i każdy ból niby gwoździem duszę do ciała przy-
bija i cielesne cechy jej nadaje; potem się jej zdaje, że to jest prawda,
co jej ciało poddyktować zechce. Kiedy tak zacznie dzielić z ciałem myśli
i uczucia, musi, sądzę, nabierać jego zwyczajów i zaczyna potrzebować
jego pokarmów, tak że już nigdy nie może czysta przejść do Hadesu, tylko
zawsze cielesnością zapelniona wyjdzie, tak że prędko znowu w inne ciało
wpadnie i jakby ją kto posiał, wrośnie. Przez to nigdy nie będzie dane jej
obcować z tym, co boskie, czyste i zawsze w jednej postaci.*

– *Wielką prawdę mówisz Sokratesie – powiedział Kebes¹.*

Jak widzimy, początkowo Platon miał dość radykalne poglądy na kwe-
stie zła wynikającego z różnic pomiędzy ciałem i duszą. W mojej opinii
niezwykle interesujący jest jednak fakt, że to nie sama cielesność jest jego
przyczyną, lecz jedynie cielesność znajdująca się w relacji z duszą. Relacja
ta automatycznie wymusza na obu pierwiastkach walkę o dominację, skut-
kiem czego los człowieka zależy wyłącznie od tego, który z nich wyjdzie
z tego starcia zwycięsko.

Z biegiem czasu jednak jego filozofia, oparta na myśli jego mentora
– Sokratesa, przestała wskazywać na cielesność i przyjemności jako przy-
czyny zła w człowieku, a stopniowo przyjmowała do świadomości nie-
uchronność łączenia w egzystencji człowieka pierwiastków duchowych
i cielesnych. Nie oznaczało to absolutnego porzucenia wcześniejszych
teorii, lecz jedynie ich złagodzenie. W kolejnych swoich dziełach Platon

¹ Platon, *Fedon*, 83 b-e.

dochodzi do wniosku, że człowiek jest skazany na życie, w którym idee związane z rozumem przenikają się i mieszają z przyjemnościami, uznany mi przez greckiego filozofa za „czyste”, tzn. płynące z działań duchowych, a kierowanie człowiekiem nadal pozostaje w materii rozumu.

Za kolejne źródło zła Platon uznaje brak harmonii i uporządkowania. Doskonale mamy to unaocznione w dialogu *Gorgiasz*, gdzie stwierdza: *Porządek i proporcja w duszy nazywają się praworządnością i prawem; stąd powstają ludzie przestrzegający prawa i porządku. Jest to roztropność i sprawiedliwość*². Z tego rozumowania płynie wniosek, że za zło możemy uznać wszystko, co nie zawiera w sobie porządku i harmonii. Pogląd ten jest w pewnym stopniu ukształtowany przez antyczny sposób postrzegania świata, gdzie próby zdefiniowania idealnych proporcji, tak w świecie materialnym, jak i duchowym, były na porządku dziennym.

Na zakończenie warto wspomnieć o niezwykle interesującym cytacie przypisywanym Platonowi, bez wątpienia kontrowersyjnym i wzbudzającym emocje. *Po odkryciu absolutnego dobra ludzie przestaną postępować źle* – rzekł niegdyś ten znakomity filozof. W moim odczuciu jest to stwierdzenie, z którym warto polemizować. Platon zakłada, że zło w człowieku wynika z jego niewiedzy, a nie z natury. Z pewnością ten osąd jest oparty na przekonaniu o doskonałości duszy, która jest w stanie wyzwolić się z okowów grzesznego ciała, a wyzwoliwszy się, ma możliwość odkrycia absolutnego dobra. Platon w swym rozumowaniu nie uwzględnia tego, że ciało i dusza są ze sobą nierozzerwalnie związane. Także z chrześcijańskiego punktu widzenia gotów jestem spierać się z greckim filozofem. Bo czym, jeśli nie absolutnym dobrem i czynem pełnym miłości, była śmierć Jezusa na krzyżu? Nie wszyscy jednak ludzie są w stanie pojąć wielkość cierpienia podjętego przez Chrystusa, przez co ich spojrzenie na kwestie moralno-etyczne jest zaburzone. Na dodatek samo przesłanie chrześcijaństwa automatycznie wyklucza postrzeganie kwestii dobra i zła w ten sposób, jaki próbuje przedstawić to Platon. Nie chodzi tu o całkowite wyeliminowanie zła z życia człowieka, lecz jedynie o próbę uświadomienia sobie własnej grzeszności i pokonania jej. W dodatku, choć dobro samo w sobie jest pierwiastkiem duchowym, to jednak czynienie i szerzenie go wśród innych ludzi wymaga od nas przecież cielesnego zaangażowania.

² Platon, *Gorgiasz*, 503d – 504d.

Najsłynniejszy z uczniów Platona, jeden z najbardziej wszechstronnych uczonych w historii, Arystoteles, także zajmował się kwestiami moralnymi. Najsłynniejsza reguła, jaką stworzył – zasada złotego środka, z jednej strony upraszczająca do minimum konflikty wartości występujące dość często w egzystencji każdej jednostki, z drugiej zaś oferująca ich jasne i przejrzyste rozwiązania cieszyła się uznaniem przez wiele wieków, a we współczesnym świecie stosujemy ją, często nieświadomie, przy podejmowaniu decyzji.

Jak możemy uwzględnić zasadę złotego środka przy rozważaniach na temat zła i próbach odnalezienia jego korzeni? Otóż zasada ta za niepodważalną przyczynę zła uznaje zachowania skrajne. Posługując się stworzoną przez Arystotelesa doskonałą formułą, nie należy rozpatrywać każdego przypadku oddzielnie, nie należy uwzględniać osobistej hierarchii wartości przy podejmowaniu decyzji, lecz zdać się na zdroworozsądkowe wyeliminowanie zbyt surowych i rygorystycznych postaw.

Arystoteles odchodzi od koncepcji swojego wielkiego poprzednika i nie próbuje na siłę obligować jednostki do prób wyzwolenia się z cielesności. Ponadto w jego ujęciu żywot człowieka jest umiejscowiony pomiędzy dwoma przeciwnościami, których nie jesteśmy w stanie osiągnąć: cnotą i bestialstwem. Ludzie nie są w stanie wyzwolić się od zła poprzez osiągnięcie cnoty, tak więc powinni poszukiwać idealnej harmonii pomiędzy folgowaniem swoim żądom, a dążeniem do samodoskonalenia się.

Choć w pewnych kwestiach nie sposób nie przyznać racji greckiemu myślicielowi, to jednak jego poglądy nie odpowiadają jednoznacznie na wszystkie pytania, jakie mogą nasunąć się przy rozważaniach na temat zła. W pierwszej kolejności należy jasno stwierdzić, że zasada złotego środka ma zastosowanie tylko wtedy, gdy nie istnieją radykalne konflikty wartości, przy których wybór jednego rozwiązania oznacza absolutne odrzucenie drugiego. Właśnie taki charakter ma większość dylematów moralnych i niejednokrotnie próby znalezienia idealnej proporcji pomiędzy poglądami mija się z celem. Najwłaściwszymi przykładami takich konfliktów wartości są kwestie prawdy i pozbawiania życia.

Jeżeli osoba staje w obliczu wyboru pomiędzy ujawnieniem prawdy a jej zatajeniem (czyli skłamaniem), to nie dysponuje harmonijnym, wyważonym rozwiązaniem, które nie niosłoby ze sobą radykalności. Do bardzo podobnej sytuacji dochodzi, gdy rozważa się pozbawienie kogoś

życia. Decyzja dotycząca czyjejs śmierci jest ostateczna i nieodwołalna; wiąże się ona z odpowiedzialnością i skutkami. Jest to, w pewnym sensie, decyzja ekstremalna. Ekstremalna, gdyż nie istnieje pośrednia możliwość. Obydwa wybory nakładają na nas swego rodzaju obciążenie psychiczne i wątpliwości, które z dużym prawdopodobieństwem mogą przekształcić się w wyrzuty sumienia, gdy człowiek pozbawi kogoś życia.

Jak możemy dostrzec, arystotelesowska zasada złotego środka jest regułą, która sprawdza się przeważnie tylko wtedy, gdy życie jednostki jest wolne od trudnych wyborów i decyzji. Jednak kwestie dotyczące zła należą do problemów o znaczeniu fundamentalnym, zasada złotego środka nie udziela jednoznacznej odpowiedzi na pytania dotyczące zła. Szczególnie uwzględnwszy fakt, że żaden człowiek nie znajduje się w sytuacji doskonałej wolności, w której żaden czynnik zewnętrzny nie ma wpływu na jego decyzję.

Jak kwestie grzechu, przestępstwa i zła moralnego łączą się, możemy zaobserwować analizując proces Sokratesa i jego obronę. Jeden z najwybitniejszych filozofów w historii odważnie głosił swoje poglądy, często wdając się w dyskusję z przechodniami. Zjednał sobie liczne grono zwolenników, jego uczniowie podążali za jego ideami z pełnym oddaniem, a z każdej dyskusji wychodził obronną ręką. Jednocześnie bardziej statecznych i niechętnych nowym prądom i nurtom obywateli jego nauka mocno niepokoiła. Ostatecznie ten niepokój został ucieleśniony poprzez oskarżenie greckiego filozofa o bezbożność i deprawowanie młodzieży.

Proces Sokratesa jest pierwszym sławnym przypadkiem, w którym ludzie nauki stają przed sądem lub trybunałem z powodu poglądów. Trudno mówić tu nawet o konieczności udowodnienia winy bądź niewinności, bo Sokrates nie był sądzony za czyn, lecz za idee. W historii takie przypadki nie są odosobnione (Galileusz, Giordano Bruno), co powinno zmusić nas do refleksji na temat słabości ludzkiej natury, która od tylu setek lat nie potrafiła pogodzić się z faktem ideowego pluralizmu i próbuje z góry narzucić jeden, nieomylnie słuszny pogląd na każdą kwestię. Interesującą jest sytuacja, że nawet w dwudziestym pierwszym wieku mamy z tym do czynienia, choć przecież wolność słowa jest powszechna.

Jak wiemy z dialogu Platona *Obrona Sokratesa*, grecki myśliciel nie bał się stanąć przed sądem, odważnie odpierał ataki oskarżycieli, wykorzystując możliwość publicznego wystąpienia do przekazania swoich idei.

Nie odstąpił od głoszonych przez siebie poglądów i, co ważne z naszego punktu widzenia, nie uważał swojej działalności za zło. Poza tym Sokrates nie chciał iść na ustępstwa, odrzucił proponowane możliwości złagodzenia kary, uważając, że rezygnacja z możliwości swobodnego myślenia i poszukiwania prawdy jest gorsza od śmierci.

Co z oskarżeniami o bezbożność? Sam Sokrates nigdy nie zaprzeczał istnieniu bogów, jedynie delikatnie dawał do zrozumienia, że jego wiara różni się z wierzeniami większości. Jednakże czy inny, znacznie bardziej głęboki i refleksyjny charakter oddawania czci bogom możemy uznać za grzech? W oczach oskarżycieli Sokratesa jego przewina polegała na niedostosowaniu się do sztywnych (a dla Sokratesa zwyczajnie niewystarczających) założeń religii państwowej. Już z założenia oskarżenie miało bardziej naturę prawną aniżeli teologiczną.

Starożytna Grecja i myśliciele wywodzący się stamtąd stworzyli fundamenty filozofii i jako pierwsi zwrócili uwagę na kwestię zła. Jednakże dopiero pojawienie się chrześcijaństwa sprawiło, że pytania o naturę i charakter zła nabrały olbrzymiego znaczenia, kluczowego dla ludzkiej egzystencji.

2. Wizje zła w średniowiecznej filozofii chrześcijańskiej

Święty Augustyn z Hippony, myśliciel o niezwykle barwnym życiorysie, jeden z doktorów Kościoła, żył w zasadzie na przełomie dwóch epok. Starożytność bowiem znajdowała się w okresie schyłkowym, średniowiecze zaś jeszcze nie wyłoniło się z mroków, jakie zapanowały w Europie po podbojach barbarzyńskich plemion. Święty Augustyn, choć chronologicznie przynależący do starożytności, ze względu na przełomowość swojej filozofii i silne jej powiązanie z chrześcijaństwem, jest stawiany w jednym rzędzie z myślicielami żyjącymi prawie dziewięć wieków później, których czasowa przynależność do średniowiecza nie ulega wątpliwości. Zamieszkujący i pełniący urząd biskupa w Hipponie, mieście u wybrzeża Morza Śródziemnego, myśliciel nie tylko znacząco wpłynął na rozwój myśli chrześcijańskiej, ale także w swoich przemyśleniach uwzględnił kwestię zła.

Za punkt wyjścia w próbach zrozumienia poglądów Augustyna w tej materii należy uznać zdefiniowanie zła jako braku dobra. Taka definicja,

polegająca na zanegowaniu jednej wartości, niesie ze sobą poważne konsekwencje. Oznacza to w pierwszej kolejności porzucenie głębszych koncepcji i ograniczenie poszukiwań bezpośredniej przyczyny zła do faktu, że jest ono jedynie niedostatkim dobra. Pozbawia to zła głębi, czyni z niego byt prosty i prymitywny. Wniosek, jaki sam nasuwa się po przeanalizowaniu tej definicji, jest prosty: aby uświadomić sobie, co jest źródłem zła i co się w nim zawiera, należy odkryć, co w oczach Augustyna było dobre i doskonałe.

Odpowiedź na to pytanie jest dość oczywista dla każdego, kto choć powierzchownie zna naukę Kościoła Katolickiego. Najwyższym Dobrem, Doskonałością i Wszechmocą jest sam Bóg. W samej Jego naturze leży perfekcyjność i bezbłędność. W jaki sposób możemy to powiązać z zagadnieniem zła? Otóż jeżeli to, co dobre jest doskonałe, to to co złe, jest niedoskonałe. W augustiańskiej filozofii zaś źródłem niedoskonałości jest fakt stworzenia z nicości.

Warto tej koncepcji poświęcić więcej miejsca. Chrześcijański myśliciel uznaje, że w naturze każdej istoty stworzonej *ex nihilo* leży skłonność do popełniania zła. Rodzi to pewne pytania i wątpliwości. Skoro wedle Augustyna zło występuje jedynie w obrębie tego, co jest stworzone, to czy nie lepiej byłoby niczego nie stwarzać? Myśliciel tłumaczy to różnym pochodzeniem dobra i zła, a ponadto jasno i klarownie oddziela zło od Boga. Kategorycznie twierdzi, że Bóg nie jest stwórcą zła; to zło jest zakorzenione w ludzkiej naturze, a konkretnie w naszych czynach – tych odbiegających od uznanej przez niego definicji dobra. Ta koncepcja, uznająca, że to nie Bóg jest stwórcą zła, nosi miano teodycei. Odpowiedzialnym za zło jest człowiek. Nie jest tu jednak sytuacja tragiczna; człowiek bowiem zawsze może odrzucić niedoskonały sposób postępowania i powrócić do perfekcyjnego dobra. Zawdzięczamy to Jezusowi i Jego poświęceniu.

Poważny wpływ na poglądy biskupa Hippony miał manicheizm – system religijny stworzony w III wieku łączący w sobie wierzenia staroirañskie, buddyzm i chrześcijaństwo. Wyznawcy tej wiary mieli dość radykalne podejście do kwestii moralnych i religijnych; uznawali istnienie dwóch płaszczyzn świata: dobrej – stworzonej przez dobrego Boga i złej – będącej dziełem złego Demiurga. Żywot człowieka w ich oczach jawił się jako niekończące się pasmo cierpień, a ich doktryna inaczej interpretowała chrześcijańskie dogmaty (m.in. śmierć Jezusa na krzyżu była dla nich sym-

bolem zepsucia gatunku ludzkiego, a nie poświęcenia i miłości). Przede wszystkim jednak manichejczycy niemal w każdej sferze ludzkiego życia dopatrywali się walki dobra ze złem. Jedną z przestrzeni, w której toczyła się ta walka, był człowiek.

W młodym wieku Święty Augustyn, zafascynowany manicheizmem, był gorliwym jego wyznawcą. Po nawróceniu piętnował poglądy manichejczyków, uznając je za zagrożenie dla chrześcijaństwa. Które poglądy uznawał za najbardziej niebezpieczne? Przede wszystkim zwolnienie człowieka z odpowiedzialności za swoje postępowanie. Manichejczycy postulowali, że człowiek jest z natury istotą tak słabą, że nie ma żadnych szans w grze potężnych sił dobra i zła. Doktor Kościoła odrzucił tę koncepcję i doszedł do wniosku, że człowiek został obdarzony wolną wolą, by móc wybierać pomiędzy dobrem i złem. Zakłada, że wolność z samej swojej natury dopuszcza możliwość popełnienia zła, jednak także jest konieczna, gdyż jest ona niezbędnym warunkiem Najwyższego Dobra, które dokonane w sytuacji nieposiadania absolutnej wolności traci całą swoją wartość.

Drugim filozofem epoki średniowiecza, którego wpływ na rozwój myśli chrześcijańskiej był fundamentalny, jest Święty Tomasz z Akwinu. Stworzył on jednolity system filozoficzny, od jego imienia nazwany tomizmem. Często przeciwstawiano jego postać Świętemu Franciszkowi z Asyżu, dokonując porównań głównie na płaszczyźnie temperamentu i radykalności głoszonych poglądów. Święty Franciszek nie pozostawił po sobie licznych pism (głównie listy do wiernych i braci oraz słynną *Pieśń Słoneczną*) i wiódł z początku bardzo burzliwy i niespokojny tryb życia, a po nawróceniu stworzył zakon, który w niezwykle ekspresywny sposób krzewił wiarę. Sam biedaczyna z Asyżu postrzegany był jako postać wyjątkowo charyzmatyczna. Święty Tomasz z Akwinu różnił się od niego znacząco; nie tylko posturą, ale także i temperamentem (słynął ze swojej łagodności). Pochodził z zamożnej rodziny, studiował w Neapolu, wykładał na Uniwersytecie w Paryżu; wybrał zakon dominikanów, a będąc jego częścią wiódł całkowicie odmienny tryb życia od Świętego Franciszka.

Jak autor *Sumy teologii* odnosił się do problemu zła? Chociaż w dużej mierze jego poglądy zostały ukształtowane przez dzieła Arystotelesa, to z łatwością możemy odnaleźć inspirację twórczością Św. Augustyna. Wynika to głównie z przedstawienia zła jako przeciwieństwa dobra. Z takiej definicji wynika bezpośrednio wniosek o braku natury zła. Co więcej,

chrześcijański myśliciel idzie o krok dalej i odkrywa, że zło nie jest bytem. Jako że nie jest ono bytem, nie może mieć bezpośredniej przyczyny, bo tylko byty mogą posiadać przyczynowe uzasadnienia. Inną konkluzją wynikającą z takiego przedstawienia sprawy jest ta, że zło nie może działać samo z siebie, więc działa przez inne podmioty.

Św. Tomasz stwierdza, że skoro zło nie posiada swojej pierwotnej natury, to musi dostosowywać się do natury braku. Jak łatwo można wywnioskować, istnieje wiele natur braku, co sprawia, że istnieje wiele rodzajów zła. Dominikanin, znany ze swojej tendencji do hierarchizowania bytów, podzielił także zło na kilka rodzajów. Na szczególną uwagę zasługuje rozróżnienie pomiędzy złem w jakimś stopniu wynikającym z nieprawidłowości (zło w postaci bólu, smutku czy zdeformowania), a złem wynikającym z moralności. Akwinata dochodzi do wniosku, że człowiek rodzi się bez wcześniej ukształtowanej moralności i buduje ją dopiero pod wpływem wolnej woli i rozumu.

Bardzo interesujący jest także wniosek, wedle którego *Opatrzność Boża nie eliminuje ze świata zła, wolności człowieka, losu ani też przypadku, uznając je za niezbędne w doskonałym porządku świata*³. Św. Tomasz nie uznaje istnienia zła za dowód na nieistnienie Boga, wręcz przeciwnie, używa go jako argumentu, stwierdzając, że istnienie zła, czyli istnienie braku, jest dowodem na istnienie porządku dobra, którego oczywistym stwórcą jest Bóg.

*Prawo jest to decyzja rozumu, mająca na celu dobro wspólne, promulgowana przez tego do kogo należy troska o społeczność, tj. przez prawowitą władzę. (...) Prawo jest pewnego rodzaju regułą i miarą czynów, regułą i miarą, które prowadzą daną osobę do spełnienia określonego czynu, lub też ją od spełnienia jakiegoś równie określonego czynu odwołują. Mówi się bowiem lex od ligando – gdyż wiąże (zobowiązuje) do pewnego postępowania. Otóż regułą i miarą czynów ludzkich jest rozum, gdyż on to jest pierwszą zasadą (primum principium) ludzkich czynów*⁴ – taką definicję prawa ustanowił twórca tomizmu w swojej sumie teologicznej. W tej definicji mamy ukazane cechy właściwego prawa według Św. Tomasza: źródłem prawa powinien być rozum, a nie wola, ma ono troszczyć

³ I. Marszałek, *Józef Tischner i filozoficzne koncepcje zła*, Kraków 2014, s. 73.

⁴ Tomasz z Akwinu, *Summa Theologiae*, I-II, q. 90, a. 4.

się o dobro wspólne (nie tylko o prywatne interesy jednostek), powinno zostać ogłoszone przez legalnie panujących, a także uchwalone zgodnie z procedurą.

Tak jak w przypadku innych zagadnień, tak samo w kwestiach związanych z prawem, Św. Tomasz kierował się hierarchicznością. Na szczycie drabiny praw znajduje się prawo boskie, za pomocą którego Bóg rządzi wszechświatem. Ludzką próbą interpretacji prawa boskiego jest prawo naturalne – przybiera ono postać zbioru zasad etyczno-moralnych. Na stopniu najniższym znajdują się prawa ustanowione przez władzę ludzką. Obserwując sposób przedstawienia rodzaju praw, łatwo możemy wywnioskować, że jedne są nadrzędne w stosunku do drugih. W przypadku człowieka to prawo naturalne jest ważniejsze od prawa ustanawianego przez władze, przez co człowiek nie musi się podporządkowywać prawom sprzecznym z prawem naturalnym.

Z trochę nietypowej perspektywy można odbierać pojęcie grzechu na podstawie niektórych fragmentów sumy teologicznej. *Grzech przyprawia człowieka o utratę podwójnej godności. Najpierw zasadniczej, którą daje mu łaska, przez którą „policzony był między synów Bożych”. Tę odzyskuje przez pokutę, jak to widzimy w przypowieści o synu marnotrawnym, gdzie ojciec każe mu przywrócić „jego dawniejszą suknię, pierścień i obuwie”. Ponadto traci godność drugorzędną, mianowicie niewinność, z której przechwalał się syn starszy, mówiąc: „Oto tak wiele lat ci służę i nigdy nie przestąpiłem rozkazu twego”.*

Tej godności pokutujący nie może odzyskać; lecz może za to otrzymać niekiedy coś większego, gdyż jak to mówi święty Grzegorz: Ci, którzy zastanawiają się nad swoim zbłąkaniem, które ich oddaliło od Boga, wynagradzają poprzednie złe uczynki przez zysk, jaki płynie z ich nawrócenia. Większa jest z powodu nich radość w niebie, ponieważ i wódz woli wśród bitwy takiego żołnierza, który choć uciekł, powraca znowu, by odważnie odpierać wroga, aniżeli takiego, który choć nigdy nie uciekł, nie dał również dowodu większej odwagi w czynie⁵. Jak możemy wywnioskować, z tej perspektywy grzech nie jest niczym poniżającym, człowiek zaś doświadczający grzechu, a następnie go odpokutujący, ma większą wartość niż ten, który tego nie doświadczył. Owszem, grzech nadal pozostaje wykrocze-

⁵ Tamże, III, q.89, a.3.

niem przeciwko Bogu, lecz nagroda, będąca wynagrodzeniem za utratę niewinności, okazuje się większa niż przypuszczano.

3. Zło radykalne według Immanuela Kanta i inne koncepcje epoki nowożytnej

Immanuel Kant, oświeceniowy myśliciel pochodzący z Królewca, zasłynął jako ten, który pogodził dwie sprzeczne koncepcje dotyczące teorii poznania: racjonalizm i empiryzm. Ponadto przedmiotem badań niemieckiego filozofa były kwestie etyczne, a co najważniejsze z punktu widzenia moich rozważań, zło odgrywało w jego myśli istotną rolę.

Za najważniejsze z jego dokonań uznaje się stworzenie pojęcia imperatywu kategorycznego, który w zamyśle jest bezwzględny i idealny prawem moralnym. Najpopularniejsza z jego wersji brzmi: *Postępuj tylko wedle takiej zasady, co do której mógłbyś jednocześnie chcieć, aby stała się ona prawem powszechnym*⁶. W jaki sposób odnosi się do problemu, który rozważam? Bez trudu można dostrzec, że imperatyw kategoryczny eliminuje kwestię okoliczności, w jakich zło jest czynione. Nie istnieje usprawiedliwienie dla czynu, którego nie pragnęlibyśmy ustanowić prawem powszechnym. Jest to bezwarunkowe zerwanie z popularnymi w epoce nowożytnej koncepcjami takimi jak utilitaryzm czy makiawelizm, które eliminowały problem dobra i zła jako kluczowego przy uwzględnianiu oceny postępowania, uznając, że cel może uświęcać metody, jakimi do niego dążymy.

Człowiek, według Kanta, to istota, która z jednej strony jest wrażliwa na prawo moralne i potrafi dokonywać rozróżnienia między dobrem i złem, z drugiej jest tym złem skażony i nie może od niego uciec.

Zło jest głęboko zakorzenione w ludzkiej naturze – taki wniosek formułuje niemiecki filozof z Królewca. Co ciekawe, nie wskazuje jednoznacznie przyczyny, z której owo zło się wywodzi. Według jego interpretacji, źródłem zła nie może być sama zmysłowość, ponieważ gdyby człowiek korzystał wyłącznie ze zmysłowości, byłby istotą pozbawioną wolności,

⁶ J. Gaarder, *Świat Zofii. Cudowna podróż w głąb historii filozofii*, Warszawa 1995, tłum. Iwona Zimnicka, s. 359.

bardziej przypominającą zwierzę niż byt rozumny. Z kolei rozum także nie może być bezpośrednim źródłem zła, gdyż ma w sobie zakorzeniony szacunek wobec prawa i obowiązku.

Warte zauważenia jest także kilka innych konkluzji tego filozofa. Przede wszystkim wiązał on niepodzielnie sferę moralności z religią. Uznawał Boga za prawodawcę zasad moralnych wpisanych w ludzki rozum, a za treść wiary i jej rdzeń uznawał moralność. W zagadnieniu zła ważną rolę odgrywa fakt posiadania przez człowieka wolnej woli. Determinuje on naszą odpowiedzialność za zło. Jesteśmy wolni, możemy podejmować decyzje. Nic nas w tym względzie nie ogranicza.

Kolejnymi istotnymi zagadnieniami w rozważaniach dotyczących zła są usposobienie i maksymy. Kant uważał, że nie należy mieszać ze sobą kwestii dotyczących moralności z tymi, które jej nie dotyczą. Może to spowodować przyjęcie niewłaściwej maksymy (reguły postępowania), co z kolei w jego interpretacji oznaczało czynienie zła. Ponadto gatunek ludzki charakteryzuje niestałość i słabość, dlatego może zdarzyć się, że nawet w przypadku przyjęcia prawidłowej maksymy człowiek jest w stanie czynić zło poprzez nieprzestrzeganie jej treści.

Cóż, nie bez powodu koncepcja zła stworzonego przez Immanuela Kanta została nazwana złem radykalnym. Znakomity przykład oddający skrajny charakter przemyśleń niemieckiego filozofa to sytuacja, w której jednostka postępuje zgodnie z obowiązującym prawem, lecz wewnętrznie jest moralnie zepsuta i postępuje według niewłaściwych maksym. Taki człowiek z punktu widzenia kantowskiej etyki jest zły niezależnie od tego, czy postępuje dobrze czy źle, jego zło nie podlega dyskusji. Przypadek ten unaocznia kluczowe pojęcie w kantowskiej koncepcji zła: zło nie rozgrywa się na płaszczyźnie zasad moralnych, ani czynów. W ujęciu Kanta, zło tkwi głęboko w naturze człowieka i nie można go rozważać w kategorii działania.

Epoka oświecenia, głównie ze względu na swój naukowy charakter, wprowadziła wiele zmian w różnych dziedzinach nauki. Przedmiotem analiz myślicieli tego okresu były także filozofia i zagadnienie zła. W XVIII-wiecznej Wielkiej Brytanii zrodziło się pojęcie utilitaryzmu, które przez pewien czas było niezwykle popularne w Europie. Głównymi przedstawicielami tego nurtu filozoficznego byli Jeremy Bentham i John Stuart Mill.

Zasada, która odgrywa najważniejszą rolę dla utilitarystów (zwana też zasadą użyteczności), głosi, że należy dążyć do osiągnięcia jak największej ilości szczęścia przy jak najmniejszej ilości nieszczęścia. Na pierwszy rzut oka nie budzi to niczyjego niepokoju, a nawet rodzi pozytywne uczucia, bo ludzie w swojej naturze mają zaszczepioną chęć niesienia dobra. Niestety, same pojęcia szczęścia i nieszczęścia są względne i niejednorodne, co niemal wyklucza stosowanie tej zasady w życiu codziennym.

Ponadto najcięższej krytyce poddano ich poglądy dotyczące kwestii moralno-etycznych. Utilitaryzm w stopniu całkowitym oddziela powiązanie szczęścia z moralnością i nie uznaje tej drugiej jako elementu niezbędnego w osiągnięciu tego pierwszego. Tym samym zagadnienie dobra i zła zostało zdeprecjonowane i uznane za mniej istotne.

Filozofia utilitaryzmu stała w absolutnej sprzeczności z poglądami Kanta. Aby uzmysłowić tę fundamentalną różnicę, warto przytoczyć wyrazisty przykład dotyczący podstaw obu systemów filozoficznych. Etyka stworzona przez Kanta skupiała się na zasadach moralnych i w jej ujęciu człowiek czyniący zło, ale posiadający dobre intencje i dobre zasady moralne, jest dobry. Z kolei dla utilitarystów, człowiek popełniający czyny powszechnie uznane za karygodne, ale darowujący tym samym szczęście licznej rzeszy ludzi, jest godny podziwu. I to bez względu na pobudki i zasady moralne, jakie nim kierowały. Wedle utilitarystów, szczęście nie musi być ograniczane przez jakiegokolwiek zasady moralne. Zdaniem Kanta, szczęście nie może stać w sprzeczności z zasadami moralnymi. Niemiecki filozof uznał zagadnienie zła za najważniejsze dla człowieka, a utilitaryści stwierdzili jego niepraktyczność i brak bezpośredniego znaczenia dla człowieka.

Wielu nowożytnych filozofów analizowało problem zła z różnych stron, lecz mnie, osobiście, szczególnie zaintrygował problem ukazany przez Sörena Kierkegaarda w jego dziele: *Bojaźń i drżenie. Choroba na śmierć*, gdzie starannej analizie poddano sytuację Abrahama, jego relacji z Bogiem i próby, przed jaką stanął. Była to sytuacja wyjątkowo trudna moralnie, bo Abraham musiał wybrać pomiędzy posłuszeństwem Bogu a popełnieniem czynu uznawanego w oczach wszystkich (także i jego) za godny potępienia. Abraham musiał albo w sposób absolutny zaufać Bogu, albo postąpić wedle powszechnie uznanych norm moralnych. Kierkegaard stara się uczłowieczyć Abrahama; ukazać go nie jako wielkiego ojca wiary

i patriarchę, ale przede wszystkim jako człowieka, postawionego w trudnej sytuacji.

Jakie rozwiązanie wybrał Abraham? Takie, które, według Kierkegaarda, stanowiło o jego wielkości. Zaryzykował, zaufał Bogu, pozbył się na pewien czas norm moralnych i podążył za głosem Boga. Z tej sytuacji możemy wyciągnąć wniosek, że według Kierkegaarda człowiek nie jest w stanie pojąć sposobu postrzegania świata przez Boga i że w sprawach tak wiary, jak i moralności musi mu bezwarunkowo ufać.

4. Zło totalitarne i zło w relacji z drugim człowiekiem według ks. Józefa Tischnera

Zło w postaci systemów totalitarnych jest w dzisiejszych czasach nam najbliższe i analizujemy je z jak największą starannością. Nazizm i komunizm – dwa systemy słynące z okrucieństwa i brutalności w sposób absolutnie nowatorski wpłynęły na ideę zła. Aby ją lepiej zrozumieć, warto przyjrzeć się elementom kluczowym ustroju totalitarnego.

Jednym z największych paradoksów jest fakt, że pozornie władze nazistowskie chciały stworzyć jeden naród, postawić na piedestale jeden obraz człowieka, czystego rasowo i posłusznego, jednak wskutek ich działań społeczeństwo przekształcało się w grupę jednostek odciętych od siebie nawzajem i zmuszonych do polegania na własnych siłach, niezdolnych do wspólnego działania na szerszą skalę.

Jak możemy scharakteryzować zło przejawiające się w totalitaryzmach? Warto przede wszystkim zwrócić uwagę na eliminowanie zasad moralnych u zwykłych obywateli na rzecz karnego podporządkowania się rozkazom zwierzchników. Zatem osoby uczestniczące w czynieniu zła usprawiedliwiały się wykonywaniem rozkazów. Konieczność wykonania rozkazu była dla nich ważniejsza od zasad moralnych, jakimi kierowały się na co dzień. Przypominało to stan chwilowego zaślepienia; często oprawcy byli ludźmi zdrowymi psychicznie, wcześniej nieskłonny do przemocy i sadyzmu. Po wojnie wielokrotnie analizowano, jak było to możliwe, że tylu Niemców ślepo podążało za Hitlerem i w imię wydumanej czystości rasy gotowych było poddać eksterminacji miliony ludzi. Właśnie zniewolenie sumienia jest jedną z najbardziej charakterystycznych cech zła totalitarnego.

Inną, równie istotną kwestią, jest nieracjonalność zła w totalitaryzmie. Z ekonomicznego punktu widzenia tworzenie obozów koncentracyjnych i całej złożonej maszyny do zabijania i torturowania wrogów rasy było irracjonalne. W najcięższych latach wojny ogromne kwoty przeznaczano na transport setek ludzi do obozów zagłady, nie zaś na wspomnienie żołnierzy walczących na froncie.

Warty dostrzeżenia jest także fakt braku możliwości umieszczenia ilości i ciężaru zbrodni popełnianych przez nazistów w sztywnych ramach prawnych. Podczas licznych procesów powojennych oskarżyciele i sędziowie mieli problemy w wymierzeniu kary, ponieważ nie dysponowali środkami, które byłyby adekwatne w stosunku do demonicznych rozmiarów zbrodni popełnionych przez oprawców.

Natomiast sposób obrony przed zarzutami, jaki wybierali nazistowscy oprawcy, wydaje się dość naiwny. Próbowali przerzucać odpowiedzialność za uczynione przez siebie zło na przełożonych. Prowadziło to do pozbawionego sensu wniosku o niewinności wszystkich tych, którzy zło czynili, a wyłączenie winie zwierzchników.

Niemiecka myślicielka żydowskiego pochodzenia, Hannah Arendt, zajmująca się kwestią totalitaryzmu, doszła do intrygującego wniosku dotyczącego natury zła. W jej twórczości możemy odnaleźć wizję zła opartą na skontrastowaniu demoniczności czynu i bezmyślności jego autorów. Zło w jej ujęciu jest pozbawione głębi, tak jak pozbawieni głębi byli ci, którzy owo zło czynili. Ponadto w systemach totalitarnych zło stało się czymś tak powszechnym, że nie należało już szukać w nim głębszego przesłania. Zło w totalitaryzmie nie rozgrywa się już ani na płaszczyźnie zasad moralnych, ani pojedynczych czynów. Jest to zło zawierające się w potężnej strukturze aparatu państwowego, o niemalże nieograniczonych możliwościach.

Krakowski myśliciel, przedstawiciel nurtu fenomenologii, Józef Tischner także w swoich rozważaniach na temat zła uwzględnił ideę zła totalitarnego, lecz przedmiotem jego analiz stał się system komunistyczny. Dla Tischnera sam fakt istnienia obozów śmierci – łagrów jest symbolem klęski humanizmu. W jego ocenie w systemach totalitarnych kierowano się zasadą mniejszego zła, dążąc w ich mniemaniu do zagwarantowania właściwym ludziom (rasie aryjskiej, jeśli chodzi o nazizm i proletariatu, jeśli chodzi o komunizm) szczęścia. Zdaniem Tischnera większe zagrożenie stanowił komunizm. Nie tylko dlatego, że nazizm dotyczył tylko wy-

branych, a komunistą mógł zostać każdy, ale przede wszystkim dlatego, że jednym z kluczowych elementów w komunizmie była zdrada. Człowiek przestawał ufać człowiekowi, a na pierwsze miejsce wysunęła się podejrzliwość i konieczność zdradzania. Władze komunistyczne jednoznacznie stwierdzały, że największe niebezpieczeństwo dla człowieka stanowi drugi człowiek i starały się ową ideę zaszczepić społeczeństwu.

To, co wyróżnia poglądy ks. Józefa Tischnera na zło, to przede wszystkim płaszczyzna, w jakiej je rozpatruje. Rezygnuje on z utartych szlaków i w sposób absolutnie bezprecedensowy za miejsce, w którym zło się objawia, uznaje przestrzeń relacji międzyludzkich. Przy rozkładaniu na czynniki pierwsze zła dialogicznego warto uwzględnić sposób, w jaki Tischner postrzegał świat. Wedle tej koncepcji świat, niczym u Szekspira, ma charakter sceniczny i jest tłem dla działań podejmowanych przez człowieka. Bez trudu odnaleźć możemy tu nawiązanie do dramatu antycznego.

Jednakże zło w relacjach międzyludzkich ujawnia się przede wszystkim poprzez zdradę. Człowiek nie jest zdolny do odróżnienia dobra i zła, dlatego jest tak łatwym i dobrym celem kuszenia. Dopiero gdy uświadamia sobie, że został zdradzony (jak np. Adam i Ewa w biblijnej opowieści o stworzeniu świata), dociera do niego całe doświadczenie zła i zdaje sobie sprawę z faktu, że dał się omamić, a jego wysiłek idzie na marne.

Tischner posłużył się także metaforą błędzenia, starając się ukazać konflikt trzech wartości: dobra, prawdy i piękna, który prowadzi do zła. Zdaniem filozofa żadna z tych wartości samodzielnie nie jest w stanie nadać ludzkiej egzystencji sensu, a zło często wypływa z takiego mylnego przekonania. Zło przejawiające się poprzez niewłaściwy odbiór tych trzech wyżej wspomnianych wartości polega przede wszystkim na estetycznym odbiorze drugiego człowieka (wedle Tischnera jest to błędzenie), na błędnym postrzeganiu prawdy przez pryzmat iluzji i kłamstwa oraz braku uznania dla wartości drugiego człowieka i zniewalaniu go.

Podsumowując, Tischner w pewnym sensie postrzegał zło jako tajemnicę: *Jest tajemnica, która szczególnie powraca do nas w czas rozterek: tajemnica zła. Kręcimy się wokół jak przestraszone ptaki... Nie wiemy, co należy sądzić o złu*⁷. Z drugiej jednak strony poddał zło starannej analizie

⁷ J. Tischner, *Wędrowki w krainę filozofów*, Kraków 2008, s. 28.

i wyciągnął interesujący wniosek, że jest ono umiejscowione w relacjach międzyludzkich.

* * *

Na koniec chciałbym podzielić się własnymi przemyśleniami dotyczącymi zagadnienia zła, jakie nasunęły mi się podczas analizowania systemów filozoficznych oraz podczas obserwacji otaczającego mnie świata. Wydaje mi się, że świat zewnętrzny stanowi doskonale źródło, z którego pełnymi garściami możemy czerpać materiał do analizy.

Jeden z najważniejszych wniosków, jaki mi się nasunął, jest oto taki: zło w dzisiejszych czasach mocno straciło na oryginalności, spowszedniało. Większość wykroczeń przeciwko prawu i moralności wynika z materialnych bądź emocjonalnych pobudek, a ci, którzy go czynią, zdają się tkwić zaślepieni iluzją i nie czynią zła dla samej przyjemności, lecz dla jakiegoś odległego celu, którego osiągnięcie usprawiedliwia środki do niego wiodące.

Ponadto warto zauważyć, że rozmiar popełnionego zła często jest mylnie utożsamiany z rozmiarem zbrodni, jakiej dokonano. Ktoś zostaje zamordowany i po jakimś czasie dyskusja na ten temat cichnie, a gdy jakiś hipotetyczny dyktator skazuje na śmierć wielu swoich przeciwników, sprawa jest roztrząsana przez tygodnie. Z filozoficznego punktu widzenia morderstwo pozostaje morderstwem, a uwzględnianie rozmiaru danego wykroczenia jako kluczowego czynnika przy ocenianiu popełnianego zła może prowadzić do fałszywych wniosków.

Na zakończenie dodam, że choć absolutnie zgadzam się z postulatem Kanta o głębokim zakorzenieniu zła w naturze człowieka, to równocześnie jestem przekonany, iż zło i grzech czerpią swoją moc z naszych słabości i skłonności do odrzucania dobra; najłatwiejszą drogą do pokonania jednego i drugiego jest nieustanne dążenie do samodoskonalenia. Należy jednak pamiętać, że próba przemiany siebie w kogoś perfekcyjnego i bezbłędnego grozi również problemami z akceptacją samego siebie i swojej ludzkiej natury.

CO WARTO CZYTAĆ

Adam Andrzejewski

Re-definiowanie estetyki

Arnold Berleant, *Prze-myśleć estetykę. Niepokorne eseje o sztuce*, tłum. Maria Korusiewicz, Tomasz Markiewka, Wydawnictwo Universitas, Kraków 2007, s. 256.

Amerykański filozof Arnold Berleant (ur. 1932) jest bez wątpienia jednym z najbardziej oryginalnych współczesnych estetyków. Wchodzi on w skład tzw. fińskiej szkoły estetycznej (ze względu na badania, jakie prowadził w Finlandii), która zainicjowała estetyczne i etyczne badania nad środowiskiem naturalnym oraz miejscem pracy człowieka. Uznaje się też, iż Berleant jest jednym z prekursorów tzw. estetyki stosowanej (ang. *applied aesthetics*) łączącej dociekania filozoficzne z wymiarem głęboko praktycznym (np. design). Sprawuje także funkcję emerytowanego profesora filozofii na Long Island University oraz redaktora naczelnego czasopisma *Contemporary Aesthetics*.

W 2007 roku nakładem krakowskiego wydawnictwa Universitas została wydana praca pt. *Prze-myśleć estetykę. Niepokorne eseje o sztuce*, która stanowi swoistą syntezę najważniejszych poglądów Berleanta na naturę sztuki i estetyczności. Książka składa się z trzech zasadniczych części zawierających rozdziały dotyczące historii estetyki, ogólnej teorii sztuki czy też zastosowania wybranych wątków propozycji teoretycznej autora do analizy niektórych dzieł sztuki, np. sztuki dawnej Japonii.

Tematyka książki skupia się na umotywowaniu odrzucenia trzech paradygmatów estetyki Kantowskiej. Paradygmaty te sprowadzają się do następujących tez: (1) sztuka jest czymś wyjątkowym; (2) sztuka składa się przede wszystkim z przedmiotów, tj. dzieł sztuki; oraz (3) kontemplacja jest uprzywilejowaną postawą w doświadczaniu (dzieł) sztuki. Obrazuje to utarty pogląd jakoby dzieła sztuki były czymś „statycznym”, doświad-

czanym jedynie ‘z dystansu’, najlepiej w przestrzeni galerii bądź muzeum. Berleant w intrygujący sposób zrywa z powyższą optyką i zamiast niej proponuje postawę *zaangażowania estetycznego*. Zaangażowanie ma owocować nie tylko dopuszczeniem tzw. niższych zmysłów (tj. dotyku, smaku i węchu) do doświadczenia dzieł sztuki, ale także spowodować, iż zaczniemy postrzegać samą sztukę jako coś bardziej dynamicznego i nieokreślonego. Innymi słowy, zdaniem Berleanta, sednem sztuki nie są przedmioty, tj. dzieła, lecz praktyki artystyczne. Przekłada się to bezpośrednio na to, iż kontemplacja, ze swojej definicji związana z dystansem, jest wadliwą formą doświadczenia sztuki. Należy ją porzucić na rzecz partycypacji w działaniach artystycznych. Tak rozumiana sztuka, w konsekwencji, uzyskuje nowy wymiar i staje się bliższa codziennemu życiu człowieka.

Książka pt. *Prze-myśleć estetykę* jest napisana przystępnym językiem, co jest niewątpliwym atutem dla Czytelnika niespecjalizującego się w estetyce. Stanowi ponadto doskonale wprowadzenie w współczesne, a także tradycyjne, problemy estetyczne. Zdecydowanie polecam ją Olimpijczykom zainteresowanym pisaniem prac z estetyki czy filozofii kultury, a także ze wszystkim, który chcą lepiej zrozumieć sztukę współczesną.

Magdalena Gawin

Świat zwierząt i ludzi

Mark Rowlands, *Filozof i wilk. Czego może nas nauczyć dzikość o miłości, śmierci i szczęściu*, tłum. Dominika Cieślak-Szymańska, Warszawa 2011.

Książka jest opisem historii spotkania i wspólnego życia (przez blisko jedenaście lat) filozofa z wilkiem. Filozofem jest autor książki, który na początku swojej kariery akademickiej kupił mieszańca wilka z psem (96% wilka). Każdy, kto posiada pewną wiedzę na temat psów oraz tzn. hybryd (mieszkańców z psów z wilkami), od razu mógłby przewidzieć kłopoty.

Wilki reagują inaczej niż psy. Przede wszystkim trudniej je zsocjalizować. Są dziksze i silniejsze. Jednakże książka nie traktuje o trudach wynikających z życia z dzikim zwierzęciem. Jest raczej próbą uchwycenia tego, czego autor nauczył się od swojego wilczego przyjaciela.

Spotkania ze zwierzętami mogą skłonić do refleksji nad różnicami pomiędzy zwierzętami a ludźmi. W historii filozofii rozważania tego rodzaju związane były przeważnie z uznaniem wyższości człowieka nad światem zwierząt. Mark Rowlands dochodzi do zupełnie innych wniosków. W jego przekonaniu człowiek, którego nazywa małpą, jest istotą zdolną w przeciwieństwie do większości zwierząt do oszustwa, egoizmu i bezinteresownego okrucieństwa.

Jak pokazuje autor, z wilkiem nie można wygrać, tzn. można go oddać, trzymać na zamkniętym i odpowiednio zabezpieczonym terenie, ale nie można zmusić go do pełnej uległości. Jedyne sposoby na to, żeby życie z nim było znośne, to spełnić jego podstawowe potrzeby oraz nauczyć go funkcjonować w społeczeństwie wzbudzając w nim zaufanie i poważanie do opiekuna. W efekcie nasz filozof musiał stać się „lepszą” wersją samego siebie. Co więcej, jego życie od tej pory stało się życiem we dwoje – wilk bowiem nie znoślił zostawać sam. Refleksja na temat tego doświadczenia i próba ujęcia go w języku filozoficznym przywiodła Rowlandsa do napisania szeregu książek na temat zwierząt, ich relacji z ludźmi oraz konieczności ochrony ich praw. Otworzyło to drogę do jego kariery naukowej. Opowieść *Filozof i wilk* jest próbą podsumowania lat wspólnie spędzonych z wilkiem i przedstawienia podstaw światopoglądu, jaki ukształtował się u autora w tym okresie.

Książka *Filozof i wilk* jest dość dobrze napisana. Można pod jej wpływem pokusić się o rozmaite refleksje na temat człowieczeństwa i naszej odpowiedzialności za świat zwierząt. Zarazem można zobaczyć, w jaki sposób wiedza filozoficzna może pomóc w pogłębieniu i nazwaniu doświadczeń, które trudno jest poddać jednoznacznej charakterystyce. Mark Rowlands przedstawia ramy swoich przekonań, wykorzystując filozofię. Nie tworzy jednak w pełni spójnego i domkniętego systemu. Co wydaje się być zaletą ze względu na zamysł książki. Widzimy bowiem drogę myśli, do której możemy się odnieść (afirmując lub krytycznie) i wykorzystać do tego zupełnie inne narzędzia pojęciowe.

Filozofia a kultura

Richard Rorty, *Filozofia jako kultura polityczna*, tłum. Bogdan Baran, Warszawa 2009.

Filozofia jako kultura polityczna to późna książka Richarda Rorty'ego. Została wydana w roku jego śmierci, tj. w 2007 roku. Można ją potraktować jako podsumowanie przemyśleń i dorobku tego jednego z najważniejszych współczesnych myślicieli.

Książka składa się z kilku części. Pierwsza traktuje o religii i moralności ujętej z perspektywy pragmatycznej, druga o miejscu filozofii w kulturze, ostatnia zaś o bieżących zagadnieniach z filozofii analitycznej. Wspomniane części łączy pragmatyzm. Rorty przekonany jest o tym, że człowiek nie ma dostępu do prawdy. Wszelkie roszczenia do pewności są również ułudą. Jedyne co w gruncie rzeczy człowiek może sensownie czynić, polega na możliwości prowadzenia sporów o najlepsze rozwiązania praktyczne w zakresie urządzenia wspólnie zamieszkiwanej przestrzeni. Właśnie z tego względu Rorty akcentuje znaczenie polityki kulturalnej, która traktuje o tym, co wspólne i zarazem o tym, co jest wspólnie przez nas kształtowane.

W każdej z przywołanych części czytelnik odnajdzie nie tylko ciekawe argumenty na rzecz tezy pragmatycznej, ale także całe bogactwo rozmaitych przemyśleń autora. Rorty przedstawia myślicieli, którzy mieli na niego największy wpływ (należy wspomnieć tu o mało znanym na gruncie polskim Johnie Deweyu) oraz myślicieli i stanowiska, z którymi stale się spiera. Szczególnie interesujące jest jego łączenie pragmatyzmu z romantyzmem oraz nieco odmienne ujęcie sprawiedliwości. Frapująca i niejako pokrzepiająca jest część poświęcona zagadnieniom filozofii analitycznej. Rorty zajmuje wobec niej stanowisko umiarkowanie krytyczne. Pokazuje bowiem, że oparta jest na bezpodstawnym roszczeniu do znalezienia pewnych i jednoznacznych znaczeń słów. W tym kontekście zajmuje stanowisko sceptyczne.

Bardzo to odświeżająca i ciekawa lektura, szczególnie dla czytelnika polskiego, gdzie nieco inaczej interpretuje się romantyzm i gdzie ze świecą należy szukać zadeklarowanych pragmatystów.

Miasto dziecka, czyli Berlin Waltera Benjamina*

W. Benjamin, *Berlińskie dzieciństwo na przełomie wieków*, przeł. Bogdan Baran, Wydawnictwo Aletheia, Warszawa 2010.

Niektórzy ludzie mają szczęście, inni zaś go nie mają. Walter Benjamin, wybitny niemiecki filozof o żydowskich korzeniach, zalicza się do tej drugiej kategorii. Ani za życia, ani po śmierci nie doczekał się żadnego komentatora czy interpretatora, który ze zrozumieniem i sympatią¹ odniósłby się do całości tego, co stworzył. Zawsze komuś czegoś brakowało, czegoś nie dostawało w tym, co pisał, zawsze nie spełniał wymagań tych, którzy go czytali i o nim pisali.

Ten tekst najpewniej nie przełamie w całości jego złej passy, ale na pewno jego zamiarem jest zaproponowanie innego podejścia. Podejścia zawieszającego dotychczasowe spory o ideowe oblicze Benjamina (markista? materialista historyczny? żydowski mistyk?). Podejścia, które nie ma pretensji do Benjamina za brak centrum, za niewybranie jednej drogi, za kreślenie „obrazów myślowych” w miejsce argumentacji opartej na analizie pojęć. Podejścia pragnącego wydobyć tego, co nowego i dobrego zostało zaproponowane przez Benjamina, a co może być kluczem do interpretacji naszych czasów.

W tym zamierzamy odwołać się przede wszystkim do książki pt. *Berlińskie dzieciństwo*². Z kilku powodów, po pierwsze, z racji zajęcia się wiekiem XIX, z którego w przekonaniu Benjamina (i autorki pracy) wyrasta nasza współczesność. Po drugie, w tym zbiorze można zauważyć, jeśli nie wszystkie główne motywy twórczości Benjamina, to na pewno ich większość (język, byt, podobieństwa, docieranie do sensu). Po trzecie zaś i naj-

* Tekst jest skróconą wersją referatu pt. „Berlińskie dzieciństwo, czyli Benjaminowskie doświadczenie miasta i świata”, który zostanie wygłoszony na Zjeździe Filozoficznym w Poznaniu, IX 2015.

¹ Por. np. wielce protekcyjny opis „Wielkiego Nieudacznika” autorstwa Bogdana Barana. B. Baran, *Inne słońce nad naszą ulicą*, w: W. Benjamin, *Ulica jednokierunkowa*, Warszawa 2011, s. 5–6.

² W. Benjamin, *Berlińskie dzieciństwo na przełomie wieków*, Warszawa 2010.

ważniejsze, w *Berlińskim dzieciństwie* pojawia się ton, jakiego Benjamin nie osiągnął w swoim życiu, czyli ton pewności, zdobywania, panowania, mocy i tego, co dziś psycholodzy nazwaliby poczuciem sprawczości. To jest najważniejszy powód, ponieważ odniesienie się do świata to nie tylko jego zrozumienie, ale także zdolność oddziaływania i reagowania.

Z powodów technicznych (niemnożenia przypisów) odwołania do poszczególnych fragmentów *Berlińskiego dzieciństwa* będziemy podawać w konwencji: nawias zwykły, skrót BD i numer strony. Jednak ta pozycja składa się z poszczególnych „obrazów myślowych”, więc w przypisie podajemy ich tytuły i lokalizację³.

³ Na książkę *Berlińskie dzieciństwo* składają się następujące teksty:

- Mumerela, s. 9
- Tiergarten, s. 17
- Cesarska panorama, s. 27
- Kolumna Zwycięstwa, s. 33
- Telefon, s. 39
- Łowienie motyli, s. 43
- Wyjazd i powrót, s. 49
- Przebudzenie płci, s. 57
- Zimowy poranek, s. 59
- Steglitzer, róg Genthiner, s. 63
- Pan Knoche i panna Pufahl, s. 71
- Hala targowa na Magdeburger Platz, s. 75
- Gorączka, s. 79
- Karuzela, s. 89
- Wydra, s. 91
- Wiadomości o śmierci, s. 97
- Pfaueninsel i Glienicke, s. 101
- Blumeshof 12, s. 121
- Klocki z literami, s. 121
- Szafy, s. 125
- Biblioteka uczniowska, s. 133
- Kryjówki, s. 141
- Widmo, s. 143
- Towarzystwo, s. 147
- Żebracy i prostytutki, s. 157
- Nieszczęśliwe wypadki i zbrodnie, s. 161
- Przybornik krawiecki, s. 169
- Anioł bożonarodzeniowy, s. 177
- Dwie orkiestry dęte, s. 185
- Garbaty ludzik, s. 193.

Berlińskie dzieciństwo nie ukazało się za życia Benjamina, wydano je dopiero 10 lat po jego śmierci⁴. Benjamin pracował nad tym tekstem w latach 1932–38, czyli jeszcze przed swoją emigracją i już podczas niej. Wspomnienia powstały w trzech wersjach. Rok 1988 przyniósł kolejną, zwaną gießeńską, wersję *Berlińskiego dzieciństwa*. Jest ona pierwszym zapisem, z przełomu 1932/33 roku, ją też przełożono na język polski i na niej się oprzemy.

Dzieciństwo było ważnym czasem dla Benjamina, prócz *Berlińskiego dzieciństwa* poświęcił mu też *Berliner Chronik*. Jak przystało na niemieckiego inteligenta czy intelektualistę, był w tym także bliski ówczesnemu „odkrywaniu dzieciństwa” w niemieckojęzycznym kręgu kulturowym⁵. Ten zwrot ku dziecku zaczął się w wieku XIX i jest jednym z jego elementów charakterystycznych. To ten wiek miał stać się wiekiem dziecka, co postulowała Szwedka Ellen Key, to wtedy zaczęto uczyć o ważności dziecka i jego świata⁶.

Pozycja obserwatora, uczestnika świata w *Berlińskim dzieciństwie* jest pozycją wyjątkową. To dziecko. Pozycja dziecka to pozycja istoty spoza społecznego świata ludzi. Przywracanie dziecka społeczeństwu to czas, jak wspomnieliśmy, dopiero XIX wieku. Przywracanie nie oznaczało ani wówczas, ani dziś pełnego sukcesu. W życiu społecznym dziecko było w XIX wieku i w pierwszej połowie XX nadal nieistotne, w mitach natomiast miało własności niezwykle. Dziecko może określać początek istnienia czegoś, może pokazywać zmianę panującego porządku. Dzieciństwo wielu bogów, np. Zeusa, to czas spędzony poza społeczeństwem, co daje dziecku szczególne możliwości odnoszenia się do tego świata. Dziecko symbolizuje cykliczność, rytm odradzania się (i zamierania) życia. Bywa ono również pośrednikiem między światem ludzi a sacrum, często ma dar

⁴ Informacje edytorskie czerpiemy z *Posłowie* Rolf Tiedemanna. Por. R. Tiedemann, *Posłowie*, w: W. Benjamin, *Berlińskie dzieciństwo...*, s. 197–215.

⁵ Obszerniej o tym pisze Ryszard Rózanowski. Por. R. Rózanowski, *Pasaże Waltera Benjamina. Studium myśli*, Wrocław 1997, s. 22.

⁶ Por. A. Christie, *Tajemnica Wawrzynów*, Wrocław 1997. Bohaterka, odnosząc się do swojego dzieciństwa, przypadającego na okres przełomu XIX i XX wieku, przypomina, że dzieci, jako istoty nic nieznaczące, otrzymywały najgorsze kawałki kuropatwy, czyli udka.

Przeglądowe naświetlenie problematyki dziecka w XIX wieku porównaj w haśle „dziecko” autorstwa Anny Kubale w: *Słownik literatury polskiej XIX wieku*, pod red. J. Bachorza i A. Kowalczykowej, Wrocław 1991, s. 198–202.

wieszczy. To bytowanie dziecka na granicy światów albo poza światem ludzkim wskazuje też na raj, harmonię, pełnię i stan braku różnic⁷. To mityczne rozumienie pozycji dziecka we wszechświecie ogromnie pasuje do „Benjamina”⁸. Choć może powinniśmy to zostawić na finał, to jednak od tego zaczniemy.

„Benjamin” ma kontakt z BYTEM albo z bytami, jak sam siebie po latach ogranicza. Wie, gdzie jest źródło życia, gdzie jest matka „wszelkiego bytu” (BD, 21). Dorosłość, będąca negatywnym punktem odniesienia, przynosi ograniczenie mocy i wiedzy. Dorosły się waha, zastanawia się, czy to źródło życia dotyczy jakiegoś fragmentu świata, a nie jego całości. W przeciwieństwie do niego dziecko wie. „Benjamina” nie dotyczy przypadku zachodniej cywilizacji i jej przedstawicieli, nie stracił starożytnego, greckiego poczucia łączności z kosmosem.

Ziemia będzie należeć tylko do tych, którzy żyją energią sił kosmosu⁹.

Ponoć Grecy to mieli i ponoć to zanikło w epoce nowożytnej, m. in. przez rozwój nauki. Piszę „ponoć”, gdyż Benjamin uważa, iż doświadczenie łączności z kosmosem tylko straciło na znaczeniu w ludzkim odbiorze, ale nie zniknęło; wyrazem np. szukania sił kosmicznych miała być, jego zdaniem, pierwsza wojna światowa¹⁰.

Dziecko ma jednak bezpieczniejszy kontakt z mocami kosmosu niż dorosli rozpętyjący wojnę. Ma, ale nie znaczy, że i ono nie musi szukać, że wszystko dane mu jest od razu. Ono też ponawia próby odnalezienia, ponosi niepowodzenia, lecz doświadcza i zwycięstw na tej drodze¹¹. Znalezienie Mumereli to triumf, jeden z wielu, dzieciństwa, a jednocześnie zapowiedź wiedzy, jaka pojawia się po latach. Przyjście Mumereli to znak

⁷ Por. hasło „dziecko” w: P. Kowalski, *Leksykon znaki świata. Omen, przesąd, znaczenie*, Warszawa 1998, s. 109–121.

⁸ To książka autobiograficzna, ale nie chcemy wprost utożsamiać Benjamina-autora z bohaterem i jednocześnie narratorem, więc pisząc posłużymy się cudzysłowem dla rozróżnienia tych ról.

⁹ W. Benjamin, *Ulica...*, s. 197.

¹⁰ Por. tamże, s. 198–199.

¹¹ Por. np. szukanie Mumereli. W talerzu, w jeziorze Mummelsee, w śnieżnych kulach i wreszcie jej przyjście, nawiedzenie „Benjamina” podczas malowania. W. Benjamin, *Berlińskie...*, s. 14.

roztopienia się w świetle, czego doświadczył stary chiński malarz, przywoływany przez „Benjamina” i czego doświadczał „Benjamin”, zanurzając się w chińskiej porcelanie i jej malowaniu w feerii barw. (BD, 15).

Dziecko również dysponuje wiedzą o tym, co będzie i zrozumieniem tego, czego nie rozumieją inni. Nie każde dziecko dodajmy, a jeszcze lepiej powiedzieć, tylko wyjątkowe dziecko jest obdarzone tymi zdolnościami.

„Benjamin” jako jedyny spośród innych dzieci (i dorosłych) usłyszał zapowiedź śmierci czekającej jego szlachecką koleżankę (BD, 72). „Benjaminowi” jako jedynemu spośród mieszkańców jego domu objawiła się zapowiedź napadu, zmaterializowana następnego dnia. (BD, 143–145).

Nic dziwnego, że dorośli chcą odnaleźć „Benjamina”, że chcą odnaleźć ten czas wiedzy, poznania, kontaktu ze Wszechświatem. Dorośli niezbyt często pojawia się wprost na kartach *Berlińskiego dzieciństwa*, ale pojawia się w momentach znaczących. Przywołajmy je.

Ojciec opowiada „Benjaminowi” o śmierci kuzyna, mówi dużo i szczegółowo, a „Benjamin” wie, że to nie wszystko, że coś jest ukryte. Po latach odnajduje ten kawałek niewyjawionej wiedzy. Kuzyn może i umarł na atak serca, lecz przede wszystkim był chory na syfilis. (BD, 98).

Dziecko wiedziało, dorośli stracił tę zdolność. Próbował ją odzyskać w różny sposób, przez silniejsze bodźce (tu mamy wytłumaczenie m. in. eksperymentów z haszyszem), (BD, 127), przez powrót w te same miejsca, do tego ogrodu, gdzie kryła się tajemnica życia, lecz dorośli nie ufa już sobie, a inni nie wskazują mu drogi powrotu.

Gdy więc trzydzieści lat później pewien znający okolicę wieśniak berliński podjął się wrócić ze mną po długiej nieobecności w tym mieście, swymi ścieżkami przeorywał ogród i siał ziarno milczenia. (BD, 21).

Jeśli mówić o źródle melancholii w *Berlińskim dzieciństwie*, to to jest jej najważniejszym elementem. Dorosłego ona przepełnia. Melancholia jest stanem nieprzyjęcia zła, nieprzyjęcia tego, co niedobre, ale nieprzyjęcie oznacza też wycofanie się. Melancholia rozwija myśl, ale nie czyn (Panofsky).

Kiedy pisze się o dorosłym Benjaminie, pisze się o melancholii w odniesieniu do kapitalizmu i stanu kultury. Flâner, nowy przewodnik po świecie, jest jak grecki Odys w czasach kapitalistycznej gospodarki. Nie zostawia śladów swojej obecności, nie wchodzi w kontakt ze światem, on

go przemierza, ogląda i sam jest oglądany jak towar. (Pisze się też o jego kobiecym *alter ego*, o prostytutce, jednak nie rozwijamy tego wątku¹².) I on, i ona nie widzą ani zbawienia, ani nie pamiętają raju. Nie mają dokąd uciec, bowiem natura jest okaleczona, a kultura pełna zwątpienia. (Benjamin w baroku, wedle niego niewierzącym w zbawienie, wyczulonym na przemijalność, kruchość i marność ludzkiej egzystencji¹³, widział prefigurację XIX wieku.)

Dorośli Benjamin nadzieje wiąże m. in. z Marksem. Kumulacja wewnętrznych sprzeczności musi doprowadzić ten świat do upadku dającego możliwość odrodzenia.

Czy bowiem burżuazja zwycięży w tej walce, czy przegra, na upadek skazują ją wewnętrzne sprzeczności, które w trakcie jej przemian stają się zabójcze. Pytanie dotyczy tylko tego, czy upadnie sama z siebie, czy za sprawą proletariatu. Odpowiedź na to rozstrzygnie o przetrwaniu lub kresie trwającej trzy tysiące lat ewolucji kultury¹⁴.

Wkładem Benjaminu w ten proces upadku kapitalizmu będzie tropienie elementów rozkładu, szczególnie w Paryżu, stolicy dziewiętnastego wieku. Opisuje je Benjamin przez swoje pasaze, pisane od 1927 roku do śmierci¹⁵. To jego znak rozpoznawczy. Powstające od lat 80. XIX wieku paryskie pasaze stały się sztucznymi światami zbytku i światła. Były niedoskonałymi próbami zbudowania świata odciętego od Kosmosu. Nie tworzył się w nich ani poprzez nie nowy sposób doświadczania Kosmosu. Swoim fałszywym blaskiem oślepiwały ludzi i działały nie tyle na ich świadomość, co na ich nierozwinięte zmysły¹⁶.

¹² Nowsze, inspirowane feminizmem, interpretacje pokazują dwuznaczność pozycji flanera i jego poniżający stosunek do prostytutki. Dużo argumentów da się znaleźć u samego Benjaminu, ale to odrębne zagadnienie.

¹³ Por. R. Różanowski, *Pasaże...*, s. 80.

¹⁴ W. Benjamin, *Ulica...*, fragment pt. *Czujnik ogniowy*, s. 127.

¹⁵ Por. R. Różanowski, *Pasaże...*, s. 88.

¹⁶ Por. tamże, s. 92. Obiecaliśmy poświęcić ten tekst wyłącznie Benjaminowi, bez zestawiania go z Ruskinem, ale w tym miejscu odwołamy się jednak do Johna Ruskina. Opisuje on podobne zjawisko, które może Benjamin uznać za zapowiedź pasaży i ich sposobu oddziaływania. Otóż w weneckiej bazylice św. Marka Ruskin dostrzega to „sztuczne światła” stale podtrzymywane, a nadające „aurę świętości”. Został sztuczny błysk, nikt nie jest zdolny odczuć wyjściowego piękna. Por. J. Ruskin, *Bazylika Świętego Marka w: tegoż, Niewinne oko*, Gdańsk 2011, s. 250–251.

(Tak wzroku, jak i smaku¹⁷.) W tym znaczeniu były one bliskie rozumieniu samego kapitalizmu przez Benjaminą jako „zaślepienia świadomości”, które musi być przerwane przebudzeniem¹⁸. (Benjamin wahał się między dobrym a złym obudzeniem się¹⁹).

To droga obrona przez dorosłego Benjaminą, czującego jednak, że najbliższej prawdy był „Benjamin”. Droga powrotu jednak już nie istniała, ponieważ dziecko od dorosłego oddzieliła niewinność, po której „nie było już śladu.” (BD, 127). To, co pozostało dorosłemu, to przekonanie, że dziecko wiedziało, nie potrafiło tylko powiedzieć tego innym dorosłym w taki sposób, by dali temu wiarę.

Berlińskie dzieciństwo jest poszukiwaniem mocy doświadczanej przez dziecko, poszukiwaniem sposobów doświadczenia na nowo świata i bytu jako jednej całości, a człowieka jako jego części. Samemu Benjaminowi to się nie udało, ale ta książka daje opis nadziei, że to jest możliwe. Co więcej, poszukiwania Benjaminą są ogromnie pociągające. My dziś szukamy u Benjaminą wielu rzeczy, ale w zgodzie z analizowanym *Berlińskim dzieciństwem* uważam, iż najbardziej przyciąga nas do niej doświadczenie sensu i całości. Ono było dane „Benjaminowi”, a dorosły Benjamin to pamiętał i tego szukał. W tym, ponownie, jak widać, możliwym, związku z Kosmosem możemy dostrzec nowy wymiar istnienia i funkcjonowania naszej kultury i cywilizacji.

¹⁷ Pasaże to nie tylko prezentacja luksusowych artykułów, ale również nagromadzenie jedzenia. To jedno ze spełnień średniowiecznych marzeń zapisanych w bajce o krainie pieczonych gołąbków. Por. R. Różanowski, *Pasaże...*, s. 183 i J. Le Goff, *Kultura średniowiecznej Europy*, Warszawa 1970, s. 234.

¹⁸ R. Różanowski, *Pasaże...*, s. 96.

¹⁹ Por. tamże, s. 102.

Dysonans poznawczy z punktu widzenia psychologa, kognitywisty i epistemologa

C. Tavis, E. Aronson, *Błądzą wszyscy (ale nie ja). Dlaczego usprawiedliwiamy głupie poglądy, złe decyzje i szkodliwe działania*, tłum. A. Nowak, Wyd. Smak Słowa, Sopot-Warszawa 2008, s. 240.

Książka Carol Tavis i Elliota Aronsona pt. *Błądzą wszyscy (ale nie ja). Dlaczego usprawiedliwiamy głupie poglądy, złe decyzje i szkodliwe działania*, stanowi przystępne wprowadzenie do teorii dysonansu poznawczego, jednej z najdonioślejszych koncepcji rozwijanych na gruncie współczesnej psychologii społecznej. Publikacja ta – oprócz niewątpliwej wartości poznawczej – posiada również jasno określony cel terapeutyczny, zgodnie z *explicite* wyrażonym przez autorów przekonaniem, iż poznanie mechanizmu dysonansu poznawczego pozwala na jego (względną) neutralizację spirali samooszukiwania, która jest przyczyną wielu szkód trapiących życie społeczne i osobiste.

Rozdział 1 wprowadza czytelnika w niuanse mechanizmu dysonansu poznawczego, który – jak przekonuje twórca teorii dysonansu, Leon Festinger – określić możemy jako stan napięcia psychicznego powstający u osoby, u której współwystępują (z psychologicznego punktu widzenia) niekompatybilne ze sobą elementy poznawcze, takie jak postawy czy przekonania (por. „Palenie to głupota, papierosy mogą mnie zabić” – „Pałę dwie paczki dziennie”; „Ta terapia w ogóle nie działa” – „Włożyłem w nią mnóstwo pieniędzy, czasu i siły”, „Skazałem tego człowieka na 25 lat więzienia” – „Okazało się, że była to osoba niewinna” itp.). Jednym ze sposobów redukcji doświadczanego dysonansu jest samousprawiedliwienie, niebędące jednakże tożsame ze świadomym kłamstwem czy zwyczajnym szukaniem wymówek. Samooszukiwanie – mające najczęściej charakter nieświadomy – służy *de facto* minimalizacji własnych błędów i utrzymaniu samooceny każdego z nas na odpowiednio wysokim poziomie. Jako takie, samousprawiedliwianie się niesie ze sobą zarówno zyski, jak i straty psychologiczne: choć ów wbudowany w nas mechanizm zmniejsza

poczucie winy i niweluje ciągle rozterki dotyczące tego, czy podjęliśmy słuszne decyzje, to działanie podług skłonności do przypisywania sobie zasług i uchylania się od odpowiedzialności za porażki ma jednakże wysoką cenę. Jak się okazuje, nie przetwarzamy informacji w sposób „logiczny, racjonalny i bezstronny”, nasze rzeczywiste przyczyny działań są często odmienne od deklarowanych (nawet przed sobą samym) i jesteśmy niezwykle podatni na niebezpieczne zniekształcenia poznawcze.

Teoria dysonansu – jak starają się wykazać autorzy w *rozdziale 2*, stanowiącym ilustrację poszczególnych szkodliwych skutków samousprawiedliwienia – jest zatem *de facto* teorią tzw. martwych punktów, czyli mimowolnego przymykania oczu na ważne zdarzenia i informacje, które mogłyby wzbudzić wątpliwość odnośnie do naszego postępowania i przekonań. To zaś może być brzemiennie w konsekwencje społeczne (autorzy analizują np. szkodliwe skutki prób redukcji dysonansu poznawczego w kontekście badań naukowych bądź medycznych, utwierdzania uprzedzeń wobec pewnych grup i niedostrzeganie ułomności własnej grupy itp.).

Rozdział 3 książki poświęcony został problematyce ludzkiej pamięci, przyrównanej do postaci historyka nieustannie usprawiedliwiającego nasze postępowanie. Autorzy przytaczają dane na temat zdumiewających przykładów zniekształceń własnych wspomnień i w sposób metodyczny ukazują nietrafność metafory pamięci-bibliotek czy pamięci-tabliczki woskowej z wyrytymi nań śladami. Pamięć nie ma bowiem – jak sugerują wspomniane obrazy – charakteru li tylko odtwórczego: jak dobitnie podkreślają autorzy, „gdy przywołujemy złożone wspomnienia, kształtujemy je w taki sposób, aby pasowały do naszej historii”. Zniekształcanie wspomnień ma na celu umacnianie korzystnego obrazu własnej osoby, co zaś stanowi wyjaśnienie okoliczności faktu, że pozornie uczciwi i skądinąd zdrowi psychicznie ludzie mogą szczerze wierzyć w ukształtowane w sobie fałszywe, czy wręcz absurdalne wspomnienia (wątek ten kontynuowany jest w *rozdziale 4*, zawierającym krytyczną analizę tzn. *terapii odzyskanej pamięci*, zaszczepiającej w ludziach fałszywe wspomnienia związane z rzekomym molestowaniem seksualnym doświadczonym w dzieciństwie). W pracy ukazana zostaje również problematyka tego, w jaki sposób mechanizm samousprawiedliwienia wpływa na pracę organów ścigania (*rozdział 5*) oraz jakie groźne skutki niesie za sobą w kontekście życia małżeńskiego, rodzinnego (*rozdział 6*), stosunków międzynarodowych i rozmaitych aspek-

tów życia politycznego (*rozdział 7*). Końcowy rozdział książki zawiera zaś rozmaite rady dotyczące sposobów neutralizacji mechanizmu dysonansu zarówno w jego wymiarze społecznym (kontrola zewnętrzna), jak i indywidualnym (odważne przyznanie się do winy, rezygnacja z samousprawiedliwienia, uwolnienie się od lęku przed pomyłką i potrzeby, aby zawsze mieć rację itp.)

Największą zaletę tej napisanej przystępnym językiem publikacji stanowi przede wszystkim bogaty materiał faktograficzny przywoływany w celu przybliżenia czytelnikowi problematyki dysonansu poznawczego i uzasadnienia tez głoszonych przez autorów. Autorzy nie ograniczają się zaś do interpretacji wyników badań eksperymentalnych, lecz równie często odwołują się również do przykładów zaczerpniętych z życia codziennego czy szeroko komentowanych wydarzeń społeczno-politycznych. Publikacja ta, będąca sama w sobie dziełem z zakresu psychologii, nie pozwala wobec opisywanych zjawisk pozostać obojętnym i jako taka stanowić winna inspirację i punkt wyjścia do analiz *stricte* filozoficznych, obejmujących m.in. zagadnienie tego, czy i w jaki sposób omylny umysł może badać swoje własne błędy. Z tego zaś powodu jest ona książką jak najbardziej wartą krytycznej lektury i uważnego zgłębienia.

MIĘDZYNARODOWA OLIMPIADA FILOZOFICZNA

Magdalena Gawin

XXIII Międzynarodowa Olimpiada Filozoficzna

W 2015 roku Międzynarodowa Olimpiada Filozoficzna odbyła się w estońskiej miejscowości Tartu w dniach 14-18 maja. Program zbudowany był w sposób niezwykle rozsądny, umożliwiający przy tym zobaczenie kilku najważniejszych zabytków i ważnych punktów w mieście.

Tartu jest miejscowością niedużą (około 100 tysięcy mieszkańców), ale o bogatych tradycjach. Przede wszystkim znane jest z uniwersytetu (w tym ze słynnej szkoły semiotycznej), który przyciąga studentów z Estonii i Europy, czyniąc z Tartu miasto studenckie.

Uczestnicy pisali eseje 15 maja. Ich zadanie polegało na napisaniu w ciągu czterech godzin eseju w języku obcym (angielskim, francuskim, hiszpańskim lub niemieckim) na jeden z czterech podanych tematów (tematy poniżej).

Następnego dnia eseje zostały sprawdzone przez jurorów. Prace zorganizowane były dwustopniowo. Na pierwszym etapie jurorzy pracowali podzieleni w grupy, umożliwiające przedyskutowanie przyznanych punktacji. Każda z prac została oceniona na tym etapie przez cztery osoby. Do kolejnego etapu przeszły eseje, które oceniono średnio na 7 punktów w skali 10 punktowej. Na drugim etapie jurorzy pracowali autonomicznie. Prace oceniane były przez dwóch jurorów.

Ostatecznie jurorzy przesłali do Steering Board (nadrzędna komisja przyznająca nagrody) 16 esejów. Uroczyste rozdanie nagród i impreza kończąca odbyły się w dniu 17 maja. Uczestnicy z Polski uzyskali brązowy medal oraz wyróżnienie. Pełna lista zwycięzców przedstawia się następująco:

Złoty medal (2): Iván György Merker (Węgry), Antti Autio (Finlandia);

Srebrny medal (8): Chagajeg Soloukey Tbalvandany (Holandia), Eleftherios Chatzitheodorides (Grecja), David Gjorgoski (Macedonia), Mar-

tin Molan (Słowenia), Sandro Huber (Austria), Neven Borak (Słowenia), Abhishek Dedhe (Indie), Öznur Hanci (Turcja);

Brązowy medal: Ludovico Machet (Włochy), Dārta Paula Šveisberga (Litwa), Rosaria Caddeo (Włochy), Stanisław Jędrszak (Polska), Teodora Groza (Rumunia), Anda Maria Zahiu (Rumunia)

Tematy

I

“The adversaries of philosophical literature argue, rightly, that the signification of a novel or a play, or of a poem for that matter, cannot be translated into abstract concepts. Otherwise, why construct a fictional apparatus around ideas that one could express more economically and clearly in more direct language? The novel is justified only if it is a mode of communication irreducible to any other. While the philosopher and the essayist give the reader an intellectual reconstruction of their experience, the novelist claims to reconstruct on an imaginary plane this experience itself as it appears prior to any elucidation.” -- *Philosophical Writings*, ed. Margaret Simons, p. 270.

II

“Death and life, survival and perishing, success and failure, poverty and wealth, superiority and inferiority, disgrace and honor, hunger and thirst, cold and heat--these are the transformations of events, the proceedings of fate. So there is no need to let them disrupt our harmony.” --*Zhuangzi*, 5:15. In Brook Ziporyn, *Zhuangzi: the Essential Writings* (Hackett, 2009).

III

“Thoughts are neither things of the external world nor representations. A third domain has to be recognized. What belongs to this domain has in common with representations the fact that it cannot be perceived by the senses, but with things the fact that it needs no supporting subject, on the consciousness of which it depends.” (G. Frege)

IV

Some philosophers and theologians since Plato have claimed that the human body is a kind of prison of the soul. Michel Foucault has recently suggested that “the soul is a prison of the body” (*Surveiller et punir*, p.34). Consider some of the conceptions and arguments that might support these opposing views.

Subject no. III

The thesis stated in the quotation from Gottlob Frege leads to the central – and still very important – problem of realism. There is a serious danger to all logicians and philosophers of language of falling into idealism – and what Frege does is showing how to provide a realistic position in the terms of logic. In the later analytical tradition the large majority of thinkers, especially including Ludwig Wittgenstein and his school, followed the idea of the main papers of the German mathematician.

Before we examine it precisely, we have to present a general view of Frege's semantics. According to its idea there are two sets of existing entities: *objects* and *functions*. The first one consists of chairs, tables, and other observables or non-observables as well. Each object is denoted by the proper name, e.g. Aristotle is denoted by "Aristotle". Object, in the Fregean terminology, has both the meaning and sense. The meaning is one and only, say, unique, and we refer to it directly. Differently a sense is not settled, it is possible to address Aristotle as a "Plato's student" or "The teacher of Alexander the Great" or "the founder of Lykeon". To speak formally we can say: there is a bijection between objects and their meanings, whereas there is not between objects and their senses. The second class of beings is the set of functions. The Fregean metaphysics is then a bi-ontology. Function is a mathematical notion. It is built with an argument and predicate. So sentences, and also thoughts in logical meaning, are functions. Any sentence refers to a situation – e.g. "Aristotle was a Plato's student" – it denotes it just the same way as with names. A true sentence has – as its meaning – a logical object, which is to be True, and analogically false.

Notice that at least two problems can be raised here. *Firstly*, in the Fregean bi-ontology it is not clear, whether notions exist or not. Is the idea of a horse an object or a function? Due to the impossibility of defining such ideas in terms of objects or functions some commenters argue that we should talk rather of the third class of entities, if we want to understand Frege correctly. It is worth to mention but will not be the

subject of this essay. *Secondly* – what was pointed by Wittgenstein – there is a wide difference between objects and situations, hence between names and functions. A name denotes, and a sentence, i.e. a function, describes. Wittgenstein showed that Frege's semantics was misleading where it stood for reification of situations, simply taking together a proposition and a propositional sign.

The Fregean model is a minimal semantics enlightened by the mathematical logic. Many spoke against it and extended his view. As we said the first correct attempt of such generalization was given by Wittgenstein's *Tractatus*. But the spirit of Frege's philosophy was saved there and it is within classical logic. The aim of this writing will be to show the way of realistic metaphysics in respect to Frege's remarks on *thought*. The author will also try to clarify the core of his logical realism. Let us propose few questions connected with the subject and, later, try to answer them. Is there anything like pure reference to the reality? If so – is only one correct? What is the rule of language in epistemological processes? And what can be said about the "meaning-sense dualism"? These are the matter of Frege's and our concern.

1.

At the beginning we should demonstrate Frege's statement and show its connection with what we just mentioned above. He says: "Thoughts are neither things of the external world nor representations. A third domain has to be recognized". Here German philosopher claims that there is a remarkable difference between a thought and e.g. a chair. In accordance to what he wrote in his work on the concept of function: functions are *unsaturated* as contrary to objects. This unsaturation is considered in his semantics and showed by his notion of sense. A name designates an object one-to-one. Also a sentence refers to its meaning directly, but not to its sense, which is – saying informally – glimmering. Seemingly Frege was a strict realist when speaking on meaning (denotations) and irrealist about the sense.

Further he points that the third domain "has in common with representation the fact that it cannot be perceived by the senses" and depends

on one's consciousness. At the very moment the problem of realism can be raised: what is the kind of relation *thought-consciousness*? We could say, following Locke, that we perceive separated notions and put them together into secondary qualities. That would be in virtue of a rule our mind has in the process of perception. Locke was a pure idealist – as was Berkeley whose epistemological strategy might be even more representative. Berkeley reduced the whole problem to one domain, which was to be a consciousness, and eliminated the real world from the philosophical discourse. What can we do in case of avoiding idealism? Let us move back to Frege's declaration that the third domain, thoughts, has no "supporting subject" from the mind. Even if the perception is indirect and founded on the base of language – it is not dimmed nor profoundly changed by its influence. More metaphorically we can say that the language is a mirror of the world. This mirror is perfectly clean and reflects the proper reality.

At this place two big subjects meet: language and reality. Frege, and Wittgenstein as well, defended propositional, based on language, view on our knowledge of the world. But the knowledge, in their philosophy, is not affected by misleading circumstances. It can be seen on the example of Wittgenstein's picture theory of meaning, which was an exact consequence of Frege's thought. Even though philosophy is from time to time infected by idealism, a la Berkeley especially, the aim of logical analysis is to treat such theories.

Following Wittgenstein we are to assume a definition, with all its troubles, which identify a proposition with a meaningful thought. From now we shall focus on the *strong* logical realism and its sacrificed place in the classical logic.

2.

The most significant part of Frege's semantics is identifying denotations of bipolar propositions with logical objects – True and False. The Fregean logic assumes that each sentence is bivalent. So, putting both together, we get a perfectly realistic view of his bi-ontology. In addition, due to the statement that every proposition has exactly one denotation, the relation between the world and language is eternal and only one. We can never

“jump out of the language”, as Jaakko Hintikka once said. Some doubts may be concerning here – e.g. for the implications of Skolem’s theorem (discussed by Professor Hilary Putnam in his work titled *Models and Reality*).

The consequence of the elegance of Fregean logic is a very radical usage of the *logical equivalence*. Notice that each true proposition is equivalent to another one. It is because of the fact that Frege’s semantics has only two stages, which enables us not to make an additional distinguisher among the class of sentences of the same truth-value. That holds truth also for the natural tongue, if we want to investigate it with formal tools. It is a source of so called “paradoxes” of material inference: e.g. “John is a student if, and only if, the Riemann’s hypothesis is correct”.

It leads us to the fact that our criteria of equivalence measure only to meaning, but do not look after the notion of sense. Two equivalent propositions can have very different sense and there is no way, in borders of the classical logic, to give justice to the fact. These features are characteristic for Frege’s strong realism. One can claim, which seems to be purely true, that making no distinction between two kinds of references, used in the theory of meaning and in the theory of sense, is troubling. Also Wittgenstein found it inaccurate, and stood for the separation mentioned in beginning of this text (that names denote and sentences describe).

First of all such conviction satisfies the statement that only a meaning, not sense, is important for truth-value function. The truth is a function of meanings, not senses. Whereas two speakers can add a different sense to the sentence – they are both addressing the situation (described by this sentence) the same way and, assuming they know what is the status of such a sentence, ascribing the same truth-value to exact proposition.

3.

The strong realism of Frege is tempting. It is also partially correct.

We agree with Frege that thoughts are not things. In Descartes’ *Meditations* we find an interesting argument for it, if only we think of the famous experiment with the “minion spirit” as a reduction ad absurdum. Can a possible world consist only of one thing? There are no good reasons

to say that each fact is followed by another (in a causal understanding). And that is why a thought, an intentional entity, cannot be a thing. In the world of “the only one thought” there are to be at least two additional objects: a mind and a realization. The idea of self-thinking thought is at least incoherent.

Frege is also right about *stiff* denotations of meaning. We also regard it as a condition of making meaningful proposition in the language. A reference to the reality is arguably not affected by additional circumstances of great significance, which are said to have a mysterious source in the consciousness. There are certain limits of this kind of Kantian model. These limits can be even logically proved, because the thesis that the majority of our beliefs about the reality are false or arbitral (as Postmodernists claim) is unclear. It is self-incoherent and should be abandoned in virtue of a realistic view.

Still there are some disadvantages of Fregean logic and semantic. The most important one has been already mentioned in accordance with *Tractatus*. Wittgenstein argued that sentences describe situations, not logical objects, which are not intuitional entities. So – and here the relevance of Fregean way of thinking of sense was held – true sentences refer to different beings, i.e. situations. This correction is taken into account in Non-Fregean logic (NFL), the idea of Polish logician Roman Suszko. Apart from the sign of *equivalence*, which Frege proposed, Suszko presented the idea of the sign of *identity*. It goes as follows: sentences are *identical* if, and only if, they describe the same possible situation and they are *equivalent* if, and only if, when they have same logical value. As we can see Non-Fregean logic is a generalization of the classical one. Suszko’s thought satisfied the need of distinguishing the value of a proposition (true or false) and its meaning (a state of affairs, which it is about). During the last 50 years NFL has been widely developed.

The Wittgenstein-Suszko idea still stands for the statement that a sentence is a true-function of meanings. Neither Frege nor Wittgenstein were realists about the sense (being at one time realists about the meaning). In the last part of the essay we will try to give a picture of such *realism*.

4.

The strong realism says that we address meanings – thanks to the facility of projecting senses. This is the core of the Fregean semantic and Wittgenstein's as well. If we say "The teacher of Alexander the Great" or "the founder of Lykeon", we address the same object: Aristotle. A significant support to this theory comes from the causal theory of meaning, proposed by Putnam and Saul Kripke. Whereas it is correct in the theory of names, it is improper in the theory of propositions and even obviously false when it comes to scientific theories.

Hence, the thesis I want to put under discussion is as follows: not only meaning, but also a sense of a sentence, is a true- (or false-) maker of logically correct propositions. In accordance to the consequences of the Skolem "paradox" the thesis that there is only one correct way of referring to the reality is false. So – there are statements (formally correct and semantically adequate) which seems to be incoherent in one system. The first example of such coincidence comes from the theory of sets: we have at least two different notions of set (von Neumann's and Hao Wang's, both accurate and useful), which may provoke inconsistent theorems. For even formal languages are ambiguous, a natural tongue might lead to confusions of the same sort. And these confusions cannot be eliminated by the help of the pure relation of reference (Fregean) between the language and (so-called) reality.

The dispute between realism and irrealism needs to be based on the theory of models and systems. (Consider that realists rarely use the theory of model, whereas irrealists (e.g. Nelson Goodman) do.) Why? The reason is not complex and – once again – formal. Therefore our concept of relation between the language and the reality is a philosophical construction, so a notion of it is built on language features. In order not to fall in a vicious circle we should not make any additional assumptions on an exact relation in our systems, since it is already assumed. The bridge between the world and its theory we have is an illusion.

Two statements proposed above – that there is no only one proper relation of reference and that our attempts to formulate a theory of it, which is not affected by prior language attitudes – imply an interesting consequence. If we are right, the distinction between a meaning and a sense

should not be seen as a dualism at all. A meaning is never separated from a sense. The Fregean idea stated that we can purely address denotations of sentences – True or False. Then it was modified by Wittgenstein and applied to logic by his Polish successor, Roman Suszko. Both Wittgenstein and Suszko modified the Fregean realism making it more intuitionist. Even though both of them were radical realists (but not as strong as Frege) their achievements are important for the project of, say, irrealistic logic, which respects fuzzy borders between *meaning* and *sense*.

Concluding we may partially agree with Nietzsche who once said that the entirely realistic reference to the world is a philosophical fiction. Still we need a theory, which would be able to kill two birds with one stone: save both the core of realistic view on the language and the inevitable elements of perspectivism. Furthermore it would provide us also with the new vision of *ontology*, but that is the subject for another paper...

Quotation I

The problem, which Simone de Beauvoir raises in the quotation, is about the representation of Philosophy in literature, or, in a wider sense, in art. (Although she does not talk about non-literal types of art directly, the quote can be applied to them as well.) How can Philosophy be represented in art? In this essay, I shall examine the question by looking on several examples from art and literature, in which some metaphysical or ethical ideas are represented (note that the original title of de Beauvoir's work was *Literature and Metaphysics*), and then decide if the quotation was right: it is useless to write a novel if you can discuss something in a philosophical essay.

Philosophy and art

Philosophy and literature have been in a symbiosis since the ancient Greeks: ethical problems were represented in the tragedies of Sophocles, and literature was represented in Philosophy, not only because Aristotle examined it: Plato's dialogues were written in a literary matter, as they were plays. The relation between traditional Philosophy and literature seem to come from the sheer fact that both use the same tool for its work: the written language. However, philosophical questions are raised in all kinds of art, not only literature: we can see metaphysical problems represented in the pictures of Egon Schiele, the Austrian expressionist painter from the early 20th century, or in the pictures of his older colleague, Gustav Klimt. Philosophical problems can be represented even in music. It seems that the relationship between Philosophy and art is deeper than the sheer fact that they use the same tool. But is this true, or is it just an illusion?

Wittgenstein said that the things that are cannot be said manifest themselves. In that sense we can take the argument that metaphysical and ethical questions are actually better represented in art than in philosophical works. Simone de Beauvoir suggests in the quote that Philosophy explains

our experiences, whereas art only shows them. This idea of showing is in a sense parallel with Aristotle's *mimesis*: art mimes the real world; it shows us our experiences to us. However, de Beauvoir was not right in all sense: art is not at all unreflected, it is not "prior to any elucidation"; in fact, the artist reflects to the world when creating a piece of art. In art, the thoughts of the artist are always represented: that is because the artists *themselves* see the world which they reflect to in their work and no one can put their personal ideas apart when seeing the world.

This means that art never creates an imaginary plane: it might use an imaginary world as a tool, but only as a tool: it always tells us our world. E.T.A. Hoffmann might have sent Anselmus to an imaginary world, but only to tell us about our own world, about how we treat geniuses. And if thoughts of an artist are always represented in a piece of art, then it is true of the artist's philosophical thoughts as well: consequently, philosophical thoughts are represented in art, whether it is Metaphysics, Ethics, Political or Social Philosophy, and so on. Of course, there are some disciplines in Philosophy that are not so often represented than others: it is rare to see the Philosophy of Science represented in art, however, even that is not impossible at all.

Tools of the world

The main point of the quote is not that it is possible to have Philosophy represented in art, but that it is useless to have philosophical novels: novels are for something, and Philosophy is for something else and there is no sense in writing a novel when it would be enough to write a philosophical essay. But imagine Dostoevsky's *Crime and Punishment*: in the novel, there is a moral standpoint Raskolnikov himself states (that there are some, who are able to break the laws for the common good), and Dostoevsky uses the novel to show how wrong that statement was and that Raskolnikov could not bear the moral responsibility of killing the two women. It is a philosophical novel, it explains the world, it represents an idea that can be abstracted, and yet, there is a sense that it is a novel and not an essay: philosophy is represented in such a different way, than in philosophical works, that it has a meaning, even if it can actually be "translated into abstract concepts".

One of the reasons of that is that art shows the world, whereas Philosophy explains it. While philosophers experience and examine the world, and then write down what they think it is like, an artist experiences and examines a world, and then creates a tool to show that really personal world. For example, Bertolt Brecht not only writes about alienation, he shows us that through his plays. The meanings of *writing* and *showing* are a little different than the normal usage, so I had to define them: *writing* means to tell how I see the world (like telling that the working class is exploited) whereas *showing* means to give an example of the facts I believe to be true (like writing a poem about an exploited worker). It is clear, that both concepts exist in both art and in Philosophy: in art, there can be situations, when writing about the world is appropriate (e.g. a monologue), whereas in Philosophy, it could be helpful to sometimes show the world, not only to write about it (e.g. a thought experiment), but generally speaking it is true that art mostly shows the world, whereas Philosophy normally writes about the world, using the other only in cases when it helps to represent the thoughts, it helps to clear the argument or makes it more clear how to interpret the things shown. (And of course they are just helping the other, not supplying it.)

Sometimes translating writing to showing (or showing to writing) is easy, sometimes it is not; but it is legitimate to write things that can be easily shown or to show things that can be easily written, just as I can decide to write an essay in English, although that essay could be written in German or French, without any differences in the argument. It is up to me to decide, whether I want to do it in this language or that language. The difference between art and Philosophy is not what they do with the world, but how they do it, or at least it seems up to this point.

Context and intelligibility

However, deriving from the fact that its tools are different, there are some other differences between Philosophy and art, not only their tools. In Philosophy, things tend to be more concrete, usually there are less ways to explain them (but there some notable exceptions, like Wittgenstein's Tractatus), whereas in art several interpretations of a work are normal. The

fact, that things are not written, but shown, means that the philosophical thoughts can easily be misunderstood, and they depend a lot more on the context than in philosophical texts, where the things are more exact. (That does not mean that the context is not important when we examine philosophical texts, it only means that we can generally understand those texts. That might not be true of every piece of art.) Although it seems that examining art is much easier than Philosophy, but sometimes it can have so many layers that cannot be known without the context that it is hard to realise it without knowledge. Take Danto's example of this by referring to Roy Lichtenstein in his *Transformation of the Commonplace*: we can enjoy those paintings without the contexts for sure: but to really understand those pictures, we have to know a lot more things.

Or examine the pictures of Gustav Klimt: we see faces somehow melancholic within a background of gold and overall shine. This is really curious in itself: but if we think that these not exactly reassuring, sometimes even strange paintings (like the *Beethoven Fries*) were made in an era, when decadence was the general feeling of life, when although life was more and more easy, Nietzsche was the leading philosopher (and he was not optimistic with his age), we can understand those melancholic faces. We can examine the weird, somehow alienated nudity in the pictures of Schiele (an apprentice of Klimt): of course, we can enjoy those paintings without any knowledge of the early 20th century, but we can only understand it when we realise that those were made in an era when sexuality became less and less oppressed, when Freud published his works about repressed sexuality.

Even though the knowledge of the context is important to a person who researches, let's say, Kant, but the works of Kant can be completely understood without knowing the context it was written. Maybe we can understand why Plato did not like democracy better if we know what happened to Socrates than otherwise, but we can read and understand the *Republic* without knowing anything of that story. The only things that cannot be understood without knowing the era are the examples; but examples are shown not written (in the sense I use the words).

Maybe the sense we can examine philosophical art is example: philosophers wrote about something and it is an opportunity to show it for the people in a context they are familiar with, like the ancient Greek

dramas used mythology to argue their moral point – a thing that everyone in the society knew. That would mean that philosophical art is a servant of Philosophy (*ancilla Philosophiae*, to paraphrase the scholastics), but can we declare that works like *Crime and Punishment* or Goethe's *Faust* are only serving a philosophical thought? In that case, de Beauvoir was perfectly right: it is much easier to put a thought experiment into a philosophical essay than to write a 500-pages-long book only to make an example to something. But I think all of us, who read *Crime and Punishment*, would say immediately, that Dostoevsky's work is much more than a sheer example. It might seem that the psychological state of Raskolnikov only helps the moral argument of the author, but in fact, those make *Crime and Punishment* the wonderful book it is. With the sheer argument, we might have never heard of it. Now it is world famous.

In defence of philosophical art

That is because there is a third major difference between artistic and philosophical works (aside the tools and the role of the context) is how we, the people who examine the works, treat the tools. We not only like Schiele because the metaphysical aspects of his work but because *how* he showed us those aspects, unlike in the case of Philosophy, when we normally focus on the intellectual points, and if the philosopher uses the language in a great way, we might declare it *by the way*.

That is because art is not only intellectual, but sensual. Although the intellectual and intelligible part is important in a piece of art, but we can examine that with only focusing on the tools of it (i.e. how it is painted, how it is written (in the common sense this time), etc.). (This explains how it is possible that we can enjoy a piece of art without knowing the context, which would be important to understand it.) But how can we not only focus on the ideas? Maybe Kant had the answer: when we categorize our senses of the outer world (like what we see) there will be something more there, and that thing is beauty. In Kant's sense, beauty differs from pleasant things, as the latter have something to do with interests. If we differ pleasant and beautiful, we can say that the former might have to do something with ideas; my interests, morality, etc. But beautiful is beautiful

in itself regardless of the thing it shows, and it is for its own sake, in the sense, that art is for its sake (*l'art pour l'art*) according to the French symbolists.

If beautiful is in itself and for its own sake, and beauty is in the tools of the work of art, then the tools always add something to the piece of art, making that more important as a similar, but not beautiful one. Of course, defining beautiful would be really hard in this essay, but with this concept we can derive that the tools of art matter at least as much as the ideas in it.

If in a piece of art not only the ideas but the tools matter, then it could be easy to defend philosophical art, even based on the argument de Beauvoir used against it. She says that “a novel is only justified only if it is a mode of communication irreducible to any other”. She is right, but that is not a question of the signification, but the tools. The mode a philosophical novel (or painting) communicates with us is essentially different from the mode a philosophical essay communicates with us, not only because its tools are completely different, but because the *role* of the tools are completely different. There can be poems (and there are quite a lot), which’s essential meaning can be said a few words (e.g. “I love you.”), but it would make no sense to say (as the motto if the *Tractatus* does), that it is better to say (write, in the sense I used) these three words than show them in three paragraphs, not only because showing and writing are completely different (that would not defend this poem), but because it matters *how* I show them as well, whether that poem is beautiful or not. We cannot judge a piece of art without aesthetical judgement on its tools.

There is still a question to be answered: why should anyone philosophise in a piece of art? Until now, I only referred that it makes sense to create a philosophical piece of art, but does that have a special role, or is it just something artists can do, if they wish so? I think, as art represents truth, and Philosophy discusses some kinds of truths, which is nowadays underrepresented. It is important not to exclude Philosophy from art, not only because artists should have the opportunity to use Philosophy, but because it is important to have that in the discourse of art. Art has the burden to discuss philosophical topics.

Conclusion

In this essay, I tried to show how Simone de Beauvoir was wrong when she stated there is no use of philosophical novels (or, as I used, philosophical art). To do so, I first examined the differences between the way art and Philosophy represents the world, then I showed, in a strictly aesthetic sense, that art has (because of the fact that is art) some more things aside its ideas, therefore it can be justified to create philosophical novels: not only its Philosophy matters. In the end, I tried to refer, that art not only can, but, in a sense, must include philosophical questions to its examinations. I strongly believe, that art can tell about our world in a deeper sense, just as Philosophy does that. Maybe I can state, paraphrasing Clausewitz, that art is Philosophy with other means.

Subject no. III

In the quote Gottlob Frege is demonstrating a type of pluralist way of seeing the reality; that is the world has more than one component. In this case Frege differentiates three different “domains”, things, representations and thoughts, focusing on differentiating thoughts from the other two. First, I will define and clarify the way I understand the quote and then I will analyse it and its implications and offer different views. My perspective on this essay will mainly be through the analytic tradition.

From the quote we can infer that Frege’s definition of things is that they need no supporting subject. There he is arguing against idealism. Idealists traditionally argue that the reality is purely mental and depends on the consciousness. Bishop George Berkeley, a very strong name in idealism, famously argued that “Esse est percipi” or “To be is to be perceived”. The existence of things that no person is perceiving at the moment Berkeley justified by stating that God perceives everything that exists at all times, that the things exist fundamentally in God’s consciousness. Here, I agree with Frege. I don’t think we have any reason to believe that mind creates the objects. Methodological scepticism may show that my reasoning is not perhaps completely valid, but to my mind no stronger counterexample can be posed.

Frege’s ideas had a great influence on Bertrand Russell. Russell thought that senses provide us so-called “sense-data” which gives us knowledge by acquaintance of the external world. Russell grants that there is a difference between the sense-data from the table and the actual table, for its shape seems to change depending on where we look and its colour is also different from different places because of the amount of light and reflections and so on. Still, behind all the sense-data, there is the real thing, the table.

An interesting part of the quote is that things need “no supporting subject, on the consciousness of which it depends”. My interpretation of this based on the quote alone is that things do exist without any subject perceiving them and that Frege’s distinction between things, representations and

thoughts can be understood from a religious standpoint where everything is dependent on God as well as in the way that things fundamentally exist physically. It doesn't really matter here whether things are really and fundamentally composed of quarks or something entirely different. I will focus on the more materialistic interpretations.

The representations in Frege's vocabulary need a supporting object to exist. The way I understand it from the quote is that representations can be thought of as "qualia". The concept of qualia is famously illustrated by the "Mary's Room" thought experiment. Mary has lived her whole life in a room that is only black and white. She has contact with the outside world through a black and white TV. Mary decides to study physics and becomes an expert in the physics of light. She learns everything about the concept of colour. Those who support the notion of qualia argue that it is not until Mary is finally left out from her room and she sees the colours the first time that she gets the qualia of red. The same way that the qualia of red can exist only within the concepts of red, the representations can only exist on a "supporting subject" as Frege put it.

Before we really get into the notion of thoughts in the quote we will have a glimpse of Frege's philosophy of language. Frege thought that there is a difference between the sense and the reference of the word. We can clarify that with an example. Let us consider two following sentences.

(1) Tallinn is Tallinn.

(2) Tallinn is the capital of Estonia.

There is a clear difference between these two sentences. The first one is a tautology whereas the latter can provide new knowledge for a person who doesn't know that Tallinn is the capital of Estonia. However, according to many representative theories of language, the phrases "Tallinn" and "the capital of Estonia" refer to the same thing and thus there should be no difference between these two sentences. Frege's insight was that although "Tallinn" and "the capital of Estonia" have the same referent, they have different senses. That way the sentence (2) gives the sense to the word "Tallinn" which can be useful for the person who didn't know the sense of the word "Tallinn" before.

I argue that Frege's concepts of thoughts stem, at least partly, from his concept of sense. Let us consider another sentence.

(3) Atlantis doesn't exist.

For representative theories of language this sentence doesn't make any sense because it refers to an object that by the definition of the sentence doesn't exist. Frege argues that the sentence (3) has a sense but not a referent. The sentence can be seen as a thought in the definition of the quote. It cannot be a thing since that would be a contradiction (I take the word "exist" in sentence (3) meaning existing as a thing). Neither can it be representation because it has no supporting subject.

Now we have an interpretation of the concepts of the quote. However, the quote is not without its problems. Firstly it has the problem of all pluralistic systems: how can the domains interact with each other? My thoughts are in many ways influenced by my senses and thus by things. But how could that be if they are in two different domains? There seems to be no clear answer of that. Either the domains are fundamentally different, and therefore cannot interact with each other or they are the same.

The second problem is the Ockham's razor. It states that we should not assume the existence of entities that are not needed, in other words we should keep the theories as simple as possible. It can be argued that the world of representations is just the way we see the things and does not exist on its own. Ockham's razor can be thought being more of a guideline than an actual principal but that still raises the question of what this theory can do that monist theories, materialism for example, cannot. Frege could argue that thoughts, for example, are well outside the senses and thus cannot explained by things alone.

We can also use John Locke's idea of "tabula rasa" here. The empiricist idea that all information we get comes through our senses from the outside world and in fact even the most abstract of concepts are generalized from concrete ones that we have acquainted practically can well be defended. Thus Frege's assumption that thoughts and things are fundamentally different can be challenged. Frege's quote seems to have the underlying assumption of thought realism. It supposes that some thoughts are true by virtue of their terms alone. Good candidates for that kind of thoughts are a priori –sentences, such as the classical example "All bachelors are unmarried". This sentence is also analytic, because the term "bachelor" includes the idea "not married". Immanuel Kant argued that there is also synthetic (opposed to analytic) a priori –knowledge, such as $3+4=7$ because the "seven" is not included in the meanings of "three", "four" or "addition".

However, the whole concept of a priori knowledge is challenged by W.V.O. Quine. Quine has created the famous notion of “the Web of Belief” which states that the human knowledge is similar to a web. The most basic assumptions, such as $2+2=4$ are in the centre of the web whereas our newest scientific theories, for example, are in the borders of the net and can easily be replaced. Still Quine argues that everything, even the most basic facts of the web can be challenged and, if needed, replaced. There would be no a priori –facts, facts that are true by the virtue of their meanings. Quine’s position is supported by the fact that different logical systems, for instance, have been created. In addition to classical logic we can also have logic systems where the Law of Excluded Middle (a thing either exists or its negation exists) does not hold. Logical principles are just conventions acquired by senses as well as any other empirical knowledge. That is against the definition of thoughts in the quote.

But we run into problems even if we accept a priori –truths existing. My own position is that of a materialist. I think that matter (and energy) is the only thing that fundamentally exist and that our minds only emerge from our neurobiological systems. Thoughts are not fundamentally different from things. I base my argument for mainly the fact that otherwise it is extremely hard to explain the contact between different kinds of entities, as we discussed earlier. I also believe that the approach of science is so useful (think of moon landings) because it really describes the actual world. (We will not dive further into the worldview of science since it is not in the scope of this essay). With that attitude, I think that Frege goes wrong when he differentiates thoughts from the external world. That is not necessary if we suppose them being fundamentally the same. As far as representations go, I think they can as well be explained by our brain’s actions. Representations are actually our brains interpretation of the sense-data we get. They can also be seen as created by the use of certain descriptive words in a society. They would be only conventions in a certain language game (to quote Wittgenstein). A priori thoughts, which we earlier took to be the reason to count thoughts and things as different can be explained either by conventions from our experience (not really a priori in the strictest sense) or by our brains fundamental structure which is from birth. We cannot differentiate between things and thoughts simply by the claim that thoughts “cannot be perceived by senses”.

This position doesn't of course solve all problems; it leaves many questions of our minds open. I still think that it has the virtue of simplicity that Frege's approach does not have. Of course, even with materialist assumptions we can acknowledge the difference between things, representations and thoughts and accept many aspects of Frege's approach but I think we should think of them more as different sides of the same coin. Sometimes the difference between a thought and a thing can be impossible to find by Frege's "perceived by senses criterion" alone.

XXVIII OLIMPIADA FILOZOFICZNA

Regulamin XXVIII Ogólnopolskiej Olimpiady Filozoficznej

Zatwierdzony przez ZG PTF 12.6.2015 r.

Preambuła

Olimpiada Filozoficzna sięga do idei i wartości, które przyświecają jej organizatorowi, czyli Polskiemu Towarzystwu Filozoficznemu. Kiedy ponad 100 lat temu Kazimierz Twardowski powoływał do życia Polskie Towarzystwo Filozoficzne, w swoim wystąpieniu nakreślił jego program, zgodnie z którym miało ono być przede wszystkim wolne od dogmatyzmu. Jak uznał: „Jedynym dogmatem Towarzystwa będzie przekonanie, że dogmatyzm jest największym wrogiem pracy naukowej”. To przekonanie oraz wspierające go wartości, takie jak otwartość na inne poglądy, gotowość do podejmowania dialogu z przedstawicielami odmiennych stanowisk, rzetelność badawcza i uczciwość stanowią podstawę ideową Olimpiady Filozoficznej.

Realizując cele ideowe Olimpiada Filozoficzna pozwala biorącym w niej udział uczestnikom osiągać poszerzone kompetencje w zakresie edukacji filozoficznej oraz umożliwia sprawdzenie nabytych umiejętności poprzez ich prezentację. Olimpiada Filozoficzna stwarza także możliwość do rozwinięcia takich przymiotów intelektualnych, jak umiejętność logicznego myślenia, wnioskowania i jasnego formułowania własnego stanowiska oraz pogłębienia refleksji nad sobą i otaczającym światem, kształtując postawę otwartości w stosunku do odmiennych poglądów.

* * *

Podstawą prawną, zgodnie z którą realizowana jest Olimpiada Filozoficzna, jest Rozporządzenie Ministra Edukacji Narodowej i Sportu z dnia 7

września 1991 r. o systemie oświaty (Dz. U. z 1996 r. nr 67, poz. 329 i nr 106, poz. 496, z późn. zm.).

Dotację na organizację Olimpiady Filozoficznej przyznaje Ministerstwo Edukacji Narodowej. Komitety Olimpiady Filozoficznej mogą pozyskiwać dodatkowe fundusze, w formie nagród rzeczowych i dotacji od sponsorów, a także wykorzystywać środki własne, np. dostępne sale i sprzęt biurowy, pracę wolontariuszy.

Rozdział I

Olimpiada i jej organizator

§ 1. Prawa i obowiązki Organizatora

1.1. Organizatorem Olimpiady Filozoficznej jest Polskie Towarzystwo Filozoficzne, z siedzibą w Warszawie, 00-330, ul. Nowy Świat 72, p. 160, tel. 22 6572759; e-mail: olimpiad@ifispan.waw.pl ; www.ptfilozofia.pl

Ileokroć w Regulaminie używa się określeń:

- a) organizator, należy przez to rozumieć Polskie Towarzystwo Filozoficzne,
- b) PTF, należy przez to rozumieć Polskie Towarzystwo Filozoficzne,
- c) ZG PTF, należy przez to rozumieć Zarząd Główny Polskiego Towarzystwa Filozoficznego.

1.2. Zadaniem organizatora jest:

- a) powołanie członków Komitetu Głównego OF,
- b) zorganizowanie sieci Komitetów Okręgowych oraz powołanie ich członków,
- c) powołanie Biura Komitetu Głównego OF do prowadzenia działalności organizacyjno-administracyjnej,
- d) na wniosek Sekretarza ZG PTF, zatwierdzanie przez Zarząd Główny Regulaminu OF i Programu każdej edycji OF,
- e) czuwanie nad realizacją Olimpiady zgodnie z postanowieniami jej Regulaminu i dokumentacją programową,
- f) wspieranie Komitetu Głównego OF przy organizacji finału i uroczystego zakończenia OF,
- g) rozwiązywanie ewentualnych problemów i sporów.

1.3. Organizator OF ma prawo do:

- a) w uzasadnionych wypadkach anulowania wyników poszczególnych etapów,
- b) nakazywania powtórzenia zawodów w razie ujawnienia istotnych (naruszających Regulamin Olimpiady) nieprawidłowości,
- c) wykluczenia z udziału w Olimpiadzie uczestników łamiących Regulamin Olimpiady (decyzję tę podejmuje wspólnie z Komitetem Głównym OF),
- d) prowadzenia współpracy z Komitetem Głównym OF na zasadach wyznaczonych przez Regulamin,
- e) reprezentowania OF na zewnątrz oraz nawiązywania współpracy z partnerami zewnętrznymi (np. sponsorami, darczyńcami, instytucjami państwowymi i zagranicznymi),
- f) rozstrzygania sporów i prowadzenia arbitrażu w sprawach dotyczących OF i jej uczestników,
- g) organizowania konkursów dodatkowych w ramach OF,
- h) przyjmowania i zatwierdzania sprawozdań finansowych i merytorycznych przedstawionych przez Komitet Główny OF.

§ 2. Struktura organizacyjna Olimpiady Filozoficznej

2.1. Olimpiada Filozoficzna ma strukturę rozproszoną, którą tworzą:

- Komitet Główny Olimpiady Filozoficznej z siedzibą w Warszawie, 00-330, ul. Nowy Świat 72, p. 160,
- oraz Komitety Okręgowe, których aktualne adresy publikowane są w bieżącym Biuletynie „Olimpiada Filozoficzna” oraz na stronie internetowej: www.ptfilozofia.pl.

Komitety Okręgowe zlokalizowane są zgodnie z podziałem administracyjnym Polski głównie w miastach wojewódzkich. Kierując się dobrem ucznia i względami ekonomicznymi w uzasadnionych przypadkach Komitety Okręgowe zostają utworzone w miejscowościach powiatowych, posiadających dobre zaplecze naukowe lub stanowiących dogodny punkt dojazdu z odległych miejscowości, z których rekrutują się uczestnicy OF.

Ileokroć w Regulaminie używa się określeń:

- 1) KG OF, należy przez to rozumieć Komitet Główny Olimpiady Filozoficznej,

- 2) KO OF, należy przez to rozumieć Komitet Okręgowy Olimpiady Filozoficznej,
- 3) OF, należy przez to rozumieć Olimpiadę Filozoficzną,
- 4) MOF, należy przez to rozumieć Międzynarodową Olimpiadę Filozoficzną.

2.2. Komitet Główny

Członków Komitetu Głównego OF powołuje i odwołuje w imieniu Zarządu Głównego, Przewodniczący PTF. KG OF wybiera ze swego grona przewodniczącego, 2-3 wiceprzewodniczących i sekretarza naukowego, osoby te stanowią Prezydium KG OF, które działa w imieniu KG OF i na bieżąco podejmuje decyzje. Na wniosek Przewodniczącego KG OF, Przewodniczący PTF powołuje kierownika Biura OF i pozostałych jego pracowników.

Aktualny skład Komitetu Głównego znajduje się na s. 183 Biuletynu oraz na stronie internetowej www.ptfilozofia.pl

2.3. Komitety Okręgowe

Członków Komitetów Okręgowych powołuje i odwołuje przewodniczący Komitetu Głównego OF, na wniosek Zarządu Oddziału PTF, dyrektora (kierownika) Zakładu Filozofii miejscowej uczelni, kuratora właściwego dla danego okręgu lub na wniosek Komitetu Głównego OF.

Aktualny skład Komitetów Okręgowych znajduje się na s. 174–182 Biuletynu oraz na stronie internetowej OF.

2.4. Komisje szkolne

Komisję szkolną powołuje dyrektor danej szkoły. Wskazuje on także osobę odpowiedzialną za organizację zawodów I stopnia w tej szkole wraz z określeniem jej obowiązków, polegających przede wszystkim na przyjęciu od uczniów pracy pisemnej do wstępnej oceny.

Jeśli w szkole nie powołano komisji szkolnej OF, zainteresowany uczeń może przystąpić do OF w innej szkole, wskazanej przez dyrektora szkoły, do której uczęszcza, lub nawiązać bezpośredni kontakt z właściwym komitetem okręgowym OF i swoją pracę przesłać na jego adres.

Rozdział II

Organizacja Olimpiady Filozoficznej

§ 3. Uczestnicy Olimpiady

3.1. Adresatami Olimpiady Filozoficznej są zainteresowani filozofią uczniowie polskich szkół ponadgimnazjalnych: liceów ogólnokształcących, liceów profilowanych, techników, uzupełniających liceów ogólnokształcących i techników uzupełniających oraz ponadpodstawowych szkół średnich, ogólnokształcących i zawodowych, dających możliwość uzyskania świadectwa dojrzałości.

3.2. Uczestnikami Olimpiady Filozoficznej, po uzyskaniu zgody KO OF, mogą być również gimnazjaliści wykazujący zainteresowanie, wiedzę i uzdolnienia wykraczające poza podstawę programową właściwej dla siebie szkoły i pokrywające się z wymaganiami Olimpiady Filozoficznej. W Olimpiadzie Filozoficznej mogą także uczestniczyć za zgodą Komitetów Okręgowych – laureaci konkursów, rekomendowani przez odpowiednie komisje konkursowe oraz uczniowie szkół podstawowych, gimnazjów, zasadniczych szkół zawodowych i szkół zasadniczych, realizujący indywidualny program lub tok nauki, rekomendowani przez szkołę.

3.3. By wziąć udział w Olimpiadzie Filozoficznej, uczestnik powinien:

a) dokonać samodzielnego wyboru jednego z tematów wymienionych w aktualnym Programie Olimpiady Filozoficznej, dostępnego na stronie internetowej OF i w siedzibie KO OF oraz opracować ten temat w formie pracy pisemnej,

b) przekazać pracę pisemną komisji szkolnej, szkolnemu opiekunowi Olimpiady Filozoficznej lub bezpośrednio do KO OF do wstępnej oceny,

c) wraz pracą pisemną złożyć wypełniony formularz „Zgłoszenie uczestnictwa w Olimpiadzie Filozoficznej”, który zawiera „Oświadczenie autora pracy”, stwierdzające samodzielne napisanie pracy etapu szkolnego, „Zobowiązanie do przestrzegania Regulaminu OF”, „Zgodę na przetwarzanie danych osobowych” i ewentualnie na publikację pracy.

3.4. Uczestnicy Olimpiady Filozoficznej zobowiązani są do:

a) realizacji zadań zgodnie z ich założeniami,

b) informowania Komitetu Głównego lub organizatora o wszelkich kwestiach związanych z udziałem w Olimpiadzie, zwłaszcza o nagłych wypadkach czy o swoich zastrzeżeniach.

3.5. Uczestnik ma prawo do:

a) uzyskania zwrotu kosztów przejazdu koniecznego, aby wziąć udział w II i III etapie OF,

b) bezpłatnego zakwaterowania i wyżywienia na etapie okręgowym i centralnym zawodów OF,

c) składania odwołań od decyzji jury Komitetu Okręgowego i Komitetu Głównego, zgodnie z par. 6 Regulaminu OF.

§ 4. Organizacja zawodów

4.1. Zawody Olimpiady Filozoficznej mają charakter indywidualny.

4.2. Zawody są organizowane przez komisje szkolne OF, Komitety Okręgowe OF, Komitet Główny i Biuro OF.

4.3. Zawody są trójstopniowe i składają się z etapu szkolnego, okręgowego i centralnego (finału).

4.4. Zawody I stopnia (etap szkolny)

Zawody pierwszego stopnia polegają na samodzielnym wyborze jednego z tematów wymienionych w aktualnym Programie Olimpiady Filozoficznej oraz opracowaniu tematu w formie poszerzonej pracy pisemnej (rozprawy filozoficznej). Na przygotowanie pracy etapu szkolnego uczeń ma 3 miesiące. Szczegółowy zakres wiedzy i wymagania potrzebne do realizacji tego zadania przedstawione są w Programie OF (s. 154).

Praca pisemna nie powinna przekraczać objętości 20 stron znormalizowanego wydruku komputerowego (papier A4, marginesy 2,5 cm, czcionka Times New Roman 12 pkt, interlinia 1,5 wiersza).

Przedstawiona przez uczestnika praca pisemna w zawodach pierwszego stopnia, po pomyślnym przebyciu przez niego etapu okręgowego, będzie ważnym elementem egzaminu na etapie centralnym.

Komisja szkolna przekazuje pracę uczestnika wraz z wypełnionym formularzem „Zgłoszenie uczestnictwa w Olimpiadzie Filozoficznej” do

właściwego miejscowo Komitetu Okręgowego w terminie podanym w aktualnym Programie OF. Sekretarz KO OF oddaje pracę do recenzji. Pracę ocenia dwóch recenzentów i wpisuje swoje oceny wraz z uzasadnieniem na oficjalnym druku przygotowanym przez KG OF.

Do następnego etapu zostają dopuszczeni uczestnicy, którzy uzyskali minimum 25 punktów w skali 30-punktowej. Wyniki etapu szkolnego Komitet Okręgowy ogłasza na swojej stronie internetowej, albo w inny sposób, uzgodniony odpowiednio wcześniej z zainteresowanymi uczestnikami.

4.5. Zawody II stopnia (okręgowe)

Zawody drugiego stopnia mają charakter egzaminu pisemnego. Zawody okręgowe OF organizowane są w miejscu wskazanym przez dany Komitet Okręgowy OF i przeprowadzane są w ciągu jednego dnia. Szczegółowy zakres wiedzy i wymagania potrzebne do realizacji tego etapu przedstawione są w Programie OF.

W celu przystąpienia do zawodów pisemnych uczestnik powinien mieć przy sobie dokument ze zdjęciem (np. legitymacja szkolna, dowód osobisty); na salę egzaminacyjną uczestnicy wchodzi bez pomocy naukowych, telefonów komórkowych i innych urządzeń elektronicznych.

Eliminacje pisemne zawodów drugiego stopnia składają się z dwóch części:

- Pierwsza część polega na samodzielnym napisaniu eseju na jeden spośród trzech tematów, zaproponowanych do wyboru. Na jego napisanie uczeń ma 150 min. Za tę część uczestnik może uzyskać maksymalnie 50 pkt.

Esej można pisać w języku ojczystym lub w języku obcym (angielskim, francuskim, hiszpańskim lub niemieckim). Taką opcję Sekretarz KOOF powinien zgłosić do Komitetu Głównego OF nie później niż na miesiąc przed eliminacjami okręgowymi.

- W drugiej części uczestnicy rozwiązują test, na który składają się zadania wielokrotnego wyboru i zadania otwarte. Na jego rozwiązanie uczeń ma 90 min. Za tę część uczestnik może uzyskać maksymalnie 50 pkt.

Obie części eliminacji pisemnych oceniane są przez 2 jurorów wyznaczonych przez Komitety Okręgowe, na Protokole eliminacji II stopnia, według kryteriów podanych przez Komitet Główny OF.

Do zawodów trzeciego stopnia Komitety Okręgowe rekomendują tych uczestników, którzy w zawodach drugiego stopnia uzyskali łączną sumę co najmniej 50 punktów, przy czym za każdą część (test i esej) uczeń powinien uzyskać nie mniej niż 20 punktów.

Listę osób rekomendowanych do udziału w zawodach centralnych Komitet Okręgowy ogłasza na swojej stronie internetowej albo w inny, uzgodniony odpowiednio wcześniej z zainteresowanymi uczestnikami, sposób. Komitet Okręgowy w terminie 10 dni roboczych od dnia eliminacji zobowiązany jest wysłać do Komitetu Głównego OF pełną dokumentację, dotyczącą rekomendowanych uczestników eliminacji centralnych.

4.6. Zawody III stopnia (finał)

W zawodach trzeciego stopnia biorą udział ci z rekomendowanych przez Komitety Okręgowe uczestników OF, którzy zostaną do nich zakwalifikowani przez komisję powołaną przez Przewodniczącego KG OF. Komisja kwalifikująca dokonuje formalnej i merytorycznej oceny dokumentacji uczestnika nadesłanej przez Komitety Okręgowe. Odpowiednia dokumentacja powinna zawierać:

- a) pracę z etapu szkolnego wraz z arkuszem oceny pracy
- b) prace (esej i test) z etapu okręgowego wraz z protokołami oceny.

Na wniosek komisji kwalifikacyjnej do zawodów III stopnia Prezydium KG OF kwalifikuje co najmniej 60 zawodników, którzy uzyskali najlepsze wyniki w skali kraju. Oprócz tych osób wyłonionych w rankingu ogólnopolskim do zawodów III stopnia mogą być też zakwalifikowani trzej uczestnicy, którzy w danym okręgu uzyskali najwyższe wyniki punktowe, o ile próg 50% punktów przekroczyło w tym okręgu mniej niż trzech zawodników.

Decyzja komisji o zakwalifikowaniu uczniów do zawodów centralnych zostaje ogłoszona na stronie internetowej oraz przekazana do szkół lub bezpośrednio do uczestników.

Zawody centralne polegają na przystąpieniu uczestnika OF do eliminacji ustnych i są przeprowadzane w ciągu jednego dnia w miejscu lokalizacji Komitetu Głównego, w salach zapewnionych przez Biuro KG OF. Warunkiem do ich przystąpienia jest posiadanie przez uczestnika dokumentu ze zdjęciem (np. legitymacji szkolnej, dowodu osobistego). Do sali egzaminacyjnej uczestnicy wchodzi bez pomocy naukowych, telefonów i innych urządzeń elektronicznych. Mogą mieć ze sobą egzemplarz pracy pisemnej z etapu szkolnego.

Zawody trzeciego stopnia mają charakter egzaminu ustnego, który składa się z trzech części:

a) obrony pracy pisemnej z etapu szkolnego – można za nią otrzymać maksymalnie 40 pkt,

b) odpowiedzi na dwa pytania komisji egzaminacyjnej – można za nie otrzymać maksymalnie 40 pkt (2x po 20 pkt)

c) analizie krótkiego fragmentu tekstu filozoficznego – można za nią otrzymać maksymalnie 20 pkt.

Komisja egzaminacyjna składa się z 3 członków i przedstawia swoje oceny na Protokole egzaminu III stopnia. Tematyka pytań określona jest przez zagadnienia poruszane przez uczestnika w pracy etapu szkolnego oraz Program Olimpiady Filozoficznej. Również teksty, których fragmenty zostaną przedstawione uczestnikom do analizy, są wymienione w Programie OF jako „Literatura źródłowa”.

Wyniki zawodów trzeciego stopnia, po ich uzgodnieniu przez Prezydium KG OF, ogłasza członek Prezydium w dniu zakończenia zawodów. Są one także wywieszone na tablicy ogłoszeń PTF, a następnie opublikowane na stronie internetowej PTF. Jury rekomenduje najlepsze prace z etapu szkolnego do publikacji w Biuletynie „Olimpiada Filozoficzna”.

4.7. Podstawą otrzymania tytułu finalisty jest uzyskanie co najmniej 50 pkt w zawodach II stopnia i nie mniej niż 20 pkt za każdą część (esej i test), pozytywna opinia Komisji KG OF, kwalifikująca uczestnika do udziału w zawodach III stopnia, jego przystąpienie do egzaminu na tym etapie oraz otrzymanie co najmniej 50% punktów możliwych do zdobycia na etapie centralnym.

Tytuł laureata Olimpiady Filozoficznej uzyskuje 10%–20% najlepszych spośród finalistów. Ranking laureatów, po zebraniu wyników wszystkich komisji eliminacji centralnych, ustala Prezydium KG OF.

§ 5. Przepisy szczegółowe

5.1. Na wszystkich szczeblach eliminacji OF organizator stara się stworzyć warunki sprzyjające dla uczestnictwa osób niepełnosprawnych, stosownie do rodzaju i stopnia ich niepełnosprawności. KO OF i KG OF powinny dążyć do organizowania zawodów oraz noclegów w pomieszczeniach łatwo dostępnych dla osób niepełnosprawnych. W razie konieczności

ści do składu jury powinny zostać zaproszone osoby znające język migowy lub Braille’a, aby oceniać prace osób niewidomych i niedosłyszających.

5.2. W sytuacji, kiedy uczestnik OF, po zakwalifikowaniu się do zawodów II lub III stopnia nie stawia się na zawody z powodu nagłego zachorowania (potwierdzonego świadectwem lekarskim) lub innego istotnego wypadku losowego, na pisemną prośbę uczestnika, po wnikliwym zapoznaniu się z zaistniałą sytuacją, Prezydium KG OF może zarządzić przeprowadzenie indywidualnych eliminacji w dodatkowym terminie.

5.3. Po informacji o pokrywaniu się terminów zawodów II lub III stopnia OF z terminami innej olimpiady, w której bierze udział uczestnik OF, Prezydium KG OF proponuje, w miarę możliwości, indywidualny tryb przystąpienia do zawodów na danym etapie.

5.4. Na wniosek Przewodniczącego KG OF, Prezydium KG OF może zdecydować o dyskwalifikacji uczestnika z dalszego udziału w zawodach m.in., kiedy zostanie stwierdzone:

- a) korzystanie z niedozwolonych pomocy,
- b) złamanie punktu regulaminu,
- c) niesamodzielny charakter pracy.

Po otrzymaniu udokumentowanej informacji o takich nieprawidłowościach, Przewodniczący KG OF, podejmuje działania wyjaśniające. Jeśli informacje tego rodzaju znajdą swoje potwierdzenie, decyzję o dyskwalifikacji uczestnika z uzasadnieniem przekazuje Przewodniczący KG OF uczestnikowi na piśmie.

§ 6. Tryb odwoławczy

6.1. Uczestnik, który uważa, że wynik, jaki uzyskał w czasie zawodów, nie odzwierciedla poziomu jego odpowiedzi lub zawody były prowadzone z naruszeniem regulaminu, ma prawo do złożenia odwołania.

6.2. Odwołanie od decyzji komisji szkolnej składa się do Przewodniczącego Komisji Okręgowej; odwołanie od decyzji Komisji Okręgowej składa się do Przewodniczącego Komitetu Głównego OF; odwołanie od

decyzji KG OF składa się do Przewodniczącego PTF, w terminie 7-dniowym od ogłoszenia decyzji.

6.3. Odwołanie składa się na piśmie, przysyłając listem poleconym na adres Komitetu Głównego Olimpiady Filozoficznej lub osobiście w siedzibie Komitetu Głównego za potwierdzeniem zwrotnym. Odwołanie powinno zawierać możliwie szczegółowy opis okoliczności oraz dane kontaktowe uczestnika.

6.4. Przewodniczący Komitetu Głównego OF rozpatruje odwołanie i udziela odpowiedzi w najkrótszym możliwym terminie, nie dłuższym jednak niż 14 dni roboczych od daty jego otrzymania. Odpowiedź udzielana jest na piśmie i przesyłana listem poleconym na adres uczestnika.

6.5. Po wpłynięciu odwołania jego właściwy adresat (Przewodniczący KO OF, Przewodniczący KG OF lub Przewodniczący PTF) osobiście lub przez wyznaczoną osobę zobowiązany jest do wyjaśnienia wszelkich okoliczności wskazanych w odwołaniu. Po zapoznaniu się z nimi i uzyskaniu informacji dotyczących tych okoliczności także od osób postronnych, decyduje o podtrzymaniu lub oddaleniu skargi.

Członek komisji egzaminacyjnej, który brał udział w zaskarżonym postępowaniu, podlega wyłączeniu w postępowaniu odwoławczym.

6.6. Po ustaleniu zasadności odwołania Przewodniczący KO OF, Przewodniczący KG OF lub Przewodniczący PTF wskazuje na piśmie sposób realizacji odwołania. Zostaje o tym poinformowany uczestnik składający odwołanie oraz osoby, które to odwołanie popierały.

Jeśli uczestnik OF nie zgadza się ze sposobem rozstrzygnięcia swojego odwołania, ma prawo odwołać się do organizatora i zwrócić do Zarządu Głównego PTF z wnioskiem o ponowne rozpatrzenie swojej sprawy. Wniosek o ponowne rozpatrzenie sprawy składa się w formie pisemnej. Decyzja Zarządu Głównego PTF powinna być podjęta w terminie 7 dni od wpłynięcia wniosku i ma charakter ostateczny.

§ 7. Rejestracja przebiegu zawodów

7.1. Zawody mające charakter egzaminu ustnego (III stopnia) mogą być rejestrowane.

7.2. Rejestracja odpowiedzi odbywa się za pisemną zgodą uczestnika. Brak takiej zgody nie wyklucza go z udziału w danym etapie.

7.3. Zarejestrowane odpowiedzi są przechowywane w wersji cyfrowej w siedzibie Biura KG OF przez 5 lat od dnia ogłoszenia wyników, po upływie tego czasu zostają komisyjnie zniszczone. Dostęp do nagrań mają członkowie Prezydium KG OF oraz ZG PTF.

7.4. Zarejestrowane odpowiedzi mogą być wykorzystane wyłącznie w celu weryfikacji wyników uzyskanych w czasie zawodów dla potrzeb realizacji trybu odwoławczego.

7.5. Rejestracja odbywa się poprzez nagranie audio.

Rozdział III Uprawnienia i nagrody

§ 8. Nagrody i uprawnienia

8.1. Komitet Główny OF wystawia uczestnikowi zawodów trzeciego stopnia zaświadczenie o uzyskaniu odpowiedniego tytułu: finalisty lub laureata Olimpiady Filozoficznej.

Przy czym

a) finalistą OF jest ten uczestnik zawodów III stopnia, który uzyskał co najmniej 50% punktów możliwych do zdobycia na etapie centralnym. Wynik poniżej 50% punktów możliwych do zdobycia eliminuje danego uczestnika z zawodów wyższego stopnia, a w przypadku zawodów centralnych, zawodnikowi takiemu nie można nadać tytułu laureata ani finalisty. Zostaje on uczestnikiem III etapu,

b) laureatami zostaje 10%-20% najlepszych spośród finalistów.

8.2. Na podstawie Rozporządzenia Ministra Edukacji Narodowej z dnia 29 stycznia 2002 r. w sprawie organizacji oraz sposobu przeprowadzania konkursów, turniejów i olimpiad (Dz. U. z 2002 r., nr 13, poz. 125, z późn.

zm.) laureatom i finalistom olimpiad przedmiotowych przysługuje:

a) prawo do oceny celującej końcoworocznej z przedmiotu filozofia w szkołach ponadgimnazjalnych i dotychczasowych szkołach średnich,

b) zwolnienie z egzaminu maturalnego z danego przedmiotu, co jest równoznaczne z uzyskaniem z tego przedmiotu najwyższego wyniku.

Laureaci i finaliści olimpiad przedmiotowych są zwolnieni z egzaminu maturalnego z danego przedmiotu, także wtedy, gdy przedmiot ten nie był objęty szkolnym planem nauczania w danej szkole.

8.3. Potwierdzeniem uzyskania uprawnień oraz statusu laureata jest zaświadczenie, zgodne ze wzorem dołączonym do rozporządzenia Ministra Edukacji Narodowej i Sportu z dnia 29 stycznia 2002 r. w sprawie organizacji oraz sposobu przeprowadzania konkursów, turniejów i olimpiad (Dz. U. nr 13, poz. 125, z późn. zm.).

8.4. W miarę pozyskanych środków organizator przewiduje dla laureatów OF nagrody książkowe.

8.5. W miarę pozyskanych środków organizator przewiduje dla finalistów zajmujących pierwsze 3 miejsca nagrody książkowe.

Uczestnicy OF, którzy brali udział w konkursach specjalnych, otrzymują nagrody przewidziane w regulaminie danego konkursu.

Rozdział IV

Międzynarodowa Olimpiada Filozoficzna

§ 9. W eliminacjach do Międzynarodowej Olimpiady Filozoficznej mogą brać udział krajowi laureaci i finaliści Olimpiady Filozoficznej, władający biegle jednym z języków obowiązujących na Międzynarodowej Olimpiadzie Filozoficznej (angielskim, francuskim, hiszpańskim lub niemieckim).

9.1. Komisja powołana przez Przewodniczącego KG OF wybiera, na podstawie pisemnego sprawdzianu językowego, dwóch kandydatów do udziału w zawodach Międzynarodowej Olimpiady Filozoficznej. Eliminacje mają miejsce w dniu zawodów centralnych w miejscu wskazanym przez Biuro KG OF.

9.2. Uczestnik zakwalifikowany do MOF ma prawo do

- a) pokrycia przez organizatorów MOF kosztów pobytu za granicą,
- b) pokrycia kosztów podróży, poprzez dotację MEN, o którą występuje organizator OF,
- c) opieki sprawowanej przez osobę wskazaną przez Przewodniczącego OF.

9.3. Uczestnik MOF ma obowiązek

- a) przystąpienia do udziału w konkursie i programie przewidzianym przez organizatorów,
- b) godnego reprezentowania swojego kraju,
- c) współpracy z opiekunem.

Rozdział V

Postanowienia Końcowe

§ 10. Postanowienia końcowe

10.1. Decyzje w sprawach nieobjętych powyższym Regulaminem podejmuje Komitet Główny w porozumieniu z Organizatorem.

Program XXVIII Olimpiady Filozoficznej

I. Tematyka eliminacji zawodów pierwszego stopnia

Tematy prac pisemnych etapu szkolnego

1. Czy bohaterowie muszą umierać młodo? Jednostka – wolność – historia (Opiekun naukowy: dr hab. Tomasz Wiśniewski).
2. Teoria i praktyka: czy to prawda, że filozofia moralności jest niepotrzebna, bo praktyka rządzi się swoimi prawami? (Opiekun naukowy: prof. Paweł Łuków).
3. Siedem wad głównych oraz inne katalogi ludzkich występków – dawno zapomniane opowieści czy aktualne wyzwania moralne współczesnego człowieka? (Opiekun naukowy: prof. Marcin Zdrenka).
4. Co mogłaby znaczyć teza, iż pewne twierdzenia matematyczne można obalić empirycznie? (Opiekun naukowy: prof. Krzysztof Wójtowicz).
5. Czy zgadzasz się z przekonaniem myślicieli starożytnych i średnio-wiecznych, że życie kontemplacyjne jest najwyższą formą życia? (Opiekun naukowy: prof. Krystyna Krauze-Błachowicz).
6. Zwierzęta, ludzie i maszyny: co to znaczy myśleć? (Opiekun naukowy: dr Katarzyna Kuś).
7. Prywatność i tajność jako granice sfery publicznej. Rozwiń wskazany problem odwołując się do teorii filozoficznych (Opiekun naukowy: dr hab. Agnieszka Nogal).
8. Dzieło sztuki jako przestrzeń gry (Opiekun naukowy: prof. Iwona Lorenc).
9. Na czym polega według ciebie „dobry ustrój”? Odpowiedz odwołując się do znanych ci koncepcji filozoficznych (Opiekun naukowy: prof. Barbara Markiewicz).

10. Czy fenomenologia potrzebna jest współczesnej filozofii? (Opiekun naukowy: prof. Jan Krokos).

11. Na podstawie wybranej przez Ciebie bajki Leszka Kołakowskiego ze zbioru *13 bajek z królestwa Lailonii dla dużych i małych*, przedstaw filozoficzny problem, który porusza w nim Autor, oraz możliwe jego rozwiązania. Spróbuj także sformułować własne stanowisko, dotyczące tego problemu (Opiekun naukowy: prof. Józef Niżnik).

Sugestie bibliograficzne

Ad. 1 T. J. Kroński, *Hegel*, Wiedza Powszechna, Warszawa 1966; M.J. Hegel, *Wykłady z filozofii nowoczesności*, PWN, Warszawa 2012; *Antynomie wolności: z dziejów filozofii wolności*, (red.) M. Drużkowski, K. Sokół, Książka i Wiedza, Warszawa 1966; A. Ochocki, *Filozofia i burze dziejowe*, Aletheia, Warszawa 2001.

Ad. 2 I. Kant, *O porządku: To może być słuszne w teorii, ale nic nie jest warte w praktyce*, przeł. M. Żelazny, Wydawnictwo COMER, Toruń 1995; J. Habermas, *Teoria i praktyka. Wybór pism*, przeł. M. Łukasiewicz, PIW, Warszawa 1983; W. James, *Pragmatyzm*, przeł. M. Szczubiałka, „KR”, Warszawa 1998; D. Hume, *Eseje z dziedziny moralności, polityki i literatury*, przeł. Ł. Pawłowski, Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego, Warszawa 2013.

Ad. 3 Arystoteles, *O cnotach i wadach*, przeł. L. Regner, [w:] idem, *Dzieła wszystkie*, t. 5, PWN, Warszawa 1996; Jean de la Bruyère, *Charaktery czyli obyczaje naszych czasów*, przeł. A. Tatarkiewicz, PIW, Warszawa 1965; J. K. Goliński, *Peccata capitalia. Pisarze staropolscy o naturze ludzkiej i grzechu*, Wydawnictwo Akademii Bydgoskiej im. Kazimierza Wielkiego, Bydgoszcz 2002; J. Petry-Mroczkowska, *Siedem grzechów głównych dzisiaj*, Znak, Kraków 2004; J. Shklar, *Zwyczajne przywary*, przeł. M. Król, Znak, Kraków 1997; Teofrast, *Charaktery*, przeł. I. Dąbska, [w:] idem, *Pisma*, t. 1, PWN, Warszawa 1963; P. Domeracki, M. Jaranowski, M. Zdrenka, *Sześć cnót mniejszych*, Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Mikołaja Kopernika, Toruń 2012.

Ad. 4 T. Bigaj, *Kwanty, liczby, abstrakty*, Semper, Warszawa 2002, Rozdziały 6, 7, 8; P. Davis, R. Hersh, *Świat matematyki*, PWN, Warszawa 1994, Dowolne fragmenty; *Leksykon Matematyczny*, (red.) Kordos,

Skwarczyński, Zawadowski, WP, Warszawa 1993; R. Murawski, *Współczesna filozofia matematyki*, PWN, Warszawa 2002, Rozdziały: Lakatos (215–242), Putnam (244–265); Kline (266–274), Wigner (293–309); L.A. Steen, *Matematyka współczesna. 12 esejów*, WNT, Warszawa 1983, Rozdziały: Hammond: *Matematyka – nasza niedostrzegalna kultura*, Appel, Haken, *Zagadnienie czterech barw*, Rozdział: A. Grzegorczyk: *Filozoficzne aspekty matematyki* (206–219); K. Wójtowicz, *Empiryczne aspekty dowodów matematycznych*, w: *Światy matematyki. Tworzenie czy odkrywanie?*, (red.) I. Bondecka-Krzykowska, J. Pogonowski, UAM, Poznań 2010, 341–365;

Uzupełniająca: I. Lakatos, *Dowody i refutacje. Logika odkrycia matematycznego*, przeł. M. Kozłowski, K. Lipszyc, Tikkun, Warszawa 2005; *Mała Encyklopedia Logiki*, red. W. Marciszewski, Ossolineum, Wrocław 1988, Hasła: formalizm, intuicjonizm, logicyzm, podstawy matematyki i logiki; R. Murawski, *Filozofia matematyki. Antologia tekstów klasycznych*, Rozdział: Dysputa; R. Murawski, *Filozofia matematyki. Zarys dziejów*, PWN, Warszawa 1995 (i późniejsze), Część II; K. Wójtowicz, *O pojęciu dowodu w matematyce*, Monografie FNP, Toruń 2012; J. Życiński, *Świat matematyki i jej materialnych cieni*, Copernicus Center Press, Kraków 2011.

Ad. 5 Platon, *Państwo* (księgi 5–7) (różne wydania); Arystoteles, *Etyka nikomachejska* (różne wydania); Plotyn, *Enneady* (enneady I, 6; III, 9; VI,9), przeł. A. Krokiewicz, AKME, Warszawa 2000, 2003; J. Kasjan, *Rozmowy z Ojcami* (rozmowa 1), przeł. A. Nocoń, Wydawnictwo Benedyktów Tyniec, Kraków 2002; J. Pomeriusz, *O życiu kontemplacyjnym* (księga 1), przeł. A. Żurek, Wydawnictwo Benedyktów Tyniec, Kraków 1998; Boecjusz, *O pocieszeniu jakie daje filozofia*, przeł. A. Kurylewicz, M. Antczak, Wydawnictwo Marek Derewiecki, Kęty 2006; Bernard z Clairvaux, *O rozważaniu* (księga 5), WAM, Kraków 1992; Boecjusz z Dacji, *O dobru najwyższym czyli o życiu filozofa*, przeł. L. Regner, PWN, Warszawa 1990.

Ad. 6 A. Turing, *Maszyna licząca a inteligencja*, w: *Filozofia umysłu*, red. B. Chwedeńczuk, Aletheia, Warszawa 1995; J.R. Searle, *Czy komputery mogą myśleć?* (fragment z: *Umysł, mózg i nauka*, PWN, Warszawa 1995); D. Dennet, *Natura umysłów*, Wydawnictwo CiS, Warszawa 1997; M. Trojan, *Na tropie zwierzęcego umysłu*, Wydawnictwo Naukowe Scholar, Warszawa 2013; Th.R. Zentall, *Podejście poznawczo-behawioralne w studiach nad zachowaniem się zwierząt*, w: *Psychologii porównawczej*, pod red. W. Pisuli,

PWN, Warszawa 2006; W. Marciszewski, *Sztuczna inteligencja*, Znak, Warszawa 1998.

Ad. 7 G. Simmel, *Socjologia*, cz. IV: *Tajność i tajny związek*; przeł. M. Łukasiewicz, PWN, Warszawa 1975; H. Arendt, *Kondycja ludzka*, R I (*Kondycja ludzka*), R II, (*Dziedzina publiczna i dziedzina prywatna*), przeł. A. Łagodźka, Aletheia, Warszawa 2000; J. Habermas, *Strukturalne przeobrażenia sfery publicznej*, R II (*Spoleczne struktury sfery publicznej*), R V (*Przeobrażenia społecznej sfery publicznej*), przeł. W. Lipnik, M. Łukasiewicz, PWN, Warszawa 2008; *Prywatność w dobie globalizacji*, red. B. Chyrowicz, Towarzystwo Naukowe KUL, Lublin 2009.

Ad. 8 H.-G. Gadamer, *Aktualność piękna*, przeł. K. Krzemieniowa, Oficyna Naukowa, Warszawa 1993; F. Schiller, *Listy o estetycznym wychowaniu człowieka i inne rozprawy*, przeł. J. Prokopiuk, Warszawa 1972; *Postmodernizm*, red. A.M. Potocka, Inter Esse, Kraków 2003; R.W. Kluszczyński, *Sztuka interaktywna. Od dzieła – instrumentu do interaktywnego spektaklu*, Scholar, Warszawa 2010; V. Stoichita, *Ustanowienie obrazu*, przeł. K. Thiel-Jańczyk, Gdańsk 2011; F. W. J. Schelling, *Filozofia sztuki*, przeł. K. Krzemieniowa, PWN, Warszawa 1983; E. Cassirer, *Sztuka*. [w:] *Esej o człowieku*, przeł. A. Staniewska, Warszawa 1971, 1998; W. Tatariewicz, *Historia estetyki*, PWN, Warszawa 2009; I. Kant, *Krytyka władzy sądzienia*, przeł. A. Landman, Warszawa 1986; W. Michera, *Piękna jako bestia*, Wyd. UW, Warszawa 2010.

Ad. 9 Platon, *Państwo* (różne wydania); Arystoteles, *Polityka* (różne wydania); T. Morus, *Utopia* (różne wydania), T. Campanella, *Państwo słońca*, przeł. W. Kornatowski, Pax, Warszawa 1954; F. Bacon, *Nowa Atlantyda*, przeł. W. Kornatowski, Pax, Warszawa 1954; R. Nozick, *Anarchia, państwo, utopia*, przeł. P. Maciejko, M. Szczubiałka, Aletheia, Warszawa 2010; J. Szacki, *Spotkania z utopią* (różne wydania).

Ad. 10 E. Husserl, *Idea fenomenologii*, PWN, Warszawa 2008; E. Husserl, *Idee czystej fenomenologii i fenomenologicznej filozofii*, Księga pierwsza, PWN, Warszawa 1975; E. Husserl, *Medytacje kartezjańskie*, PWN, Warszawa 1982; R. Ingarden, *Wstęp do fenomenologii Husserla*, PWN, Warszawa 1974; D. von Hildebrand, *Czym jest filozofia?*, WAM, Kraków 2012; J. Krokos, *Fenomenologia Edmunda Husserla, Alexandra Pfaendera, Maxa Schelera*, MAG, Warszawa 1992; I. Lorenc, J. Migasiński (red.), *Wokół fenomenologii francuskiej. Możliwości/pokrewieństwa/*

konfrontacje, IFiS PAN, Warszawa 2007; J. Migasiński, I. Lorenc (red.), *Fenomenologia francuska. Rozpoznania/interpretacje/rozwinienia*, IFiS PAN, Warszawa 2006; W. Płotka (red.), *Wprowadzenie do fenomenologii. Interpretacje, zastosowania, problemy*, IFiS PAN, Warszawa 2014; R. Sołkowski, *Wprowadzenie do fenomenologii*, WAM, Kraków 2012; D. Zahavi, *Fenomenologia Husserla*, WAM, Kraków 2012.

Ad. 11 Leszek Kołakowski, *13 bajek z królestwa Lailonii dla dużych i małych*, (różne wydania); własny wybór literatury filozoficznej w tym także innych prac Leszka Kołakowskiego, stosowny do zdiagnozowanego problemu filozoficznego.

Zawody pierwszego stopnia (szkolne) polegają na napisaniu przez uczestników jednej obszernej pracy na temat wybrany spośród zestawu zaproponowanego przez Komitet Główny OF. Zestaw ten zostaje przygotowany na podstawie propozycji przedstawionych przez ekspertów z różnych dziedzin filozofii – wybitnych profesorów uczelni wyższych.

Tematy dobrane są w taki sposób, aby, z jednej strony odnosiły się do określonych dyscyplin filozoficznych, z drugiej zaś wymagały od uczniów samodzielności w ich rozwinięciu i interdyscyplinarnego podejścia. Do każdego tematu (KG OF proponuje ich od siedmiu do dziesięciu) dołączona jest literatura pomocnicza, która stanowi wstępną propozycję rozwinięcia tematu. Nie jest to jednak literatura obowiązująca, dlatego uczestnicy mogą odwołać się do innych źródeł, które uznają za zasadne ze względu na własną interpretację wybranego tematu. Celem pracy pisemnej na tym etapie jest ukazanie uczestnikom związków pomiędzy filozofią a nauką i życiem społecznym, kulturowym, politycznym wraz z wiodącymi problemami współczesności. Na przygotowanie pracy uczeń ma 3 miesiące (od września do końca listopada).

Na tym etapie uczestnik Olimpiady Filozoficznej, przygotowując pracę pisemną, nabywa i rozwija takie umiejętności, jak:

- poszukiwanie i wykorzystywanie literatury przedmiotu oraz literatury poszerzającej,
- jasne formułowanie tez i własnego stanowiska,
- kompetentne odwoływanie się do poglądów filozoficznych,
- wybór strategii argumentacyjnej, czyli trafności uzasadniania własnych twierdzeń przez odwołanie się do tekstu źródłowego, literatury pomocniczej (cytat) lub na podstawie logicznego wywodu,

– formalne przygotowanie pracy (przejrzysta kompozycja, sporządzenie bibliografii przedmiotu).

W pracy pisemnej na tym etapie uczeń prezentuje:

- wiedzę z zakresu określonego tematem pracy,
- umiejętność posługiwania się pojęciami filozoficznymi,
- pewien stopień oryginalności w ujęciu tematu,
- spójność przedstawionej argumentacji,
- poprawność językową.

II. Tematyka eliminacji zawodów drugiego stopnia

Egzamin na drugim etapie polega na napisaniu eseju, którego tematem jest zaproponowany do wyboru (spośród trzech) cytat oraz na rozwiązaniu testu, składającego się z zadań wielokrotnego wyboru i pytań otwartych. Tematy pracy pisemnej i testu formułowane są na podstawie niżej wymienionych zagadnień wyjściowych ujętych w cztery bloki tematyczne.

Poza wymienionymi szczegółowymi zagadnieniami problemowymi, zakłada się tu wiedzę z zakresu podstawowych dyscyplin filozoficznych (ontologii, epistemologii, etyki, estetyki, antropologii filozoficznej, filozofii polityki, logiki) i problematyki z nimi związanej (podstawowe pytania związane z poszczególnymi dyscyplinami filozoficznymi).

Pierwszy blok tematyczny

1. Filozofia w epoce przedsokratejskiej (Tales z Miletu, Anaksymander, Anaksymenes, Heraklit z Efezu, pitagorejczycy, Parmenides z Elei, Zenon z Elei, Demokryt z Abdera, Empedokles) ze szczególnym uwzględnieniem następujących zagadnień: *problem tożsamości i zmienności (wariabilizm) bytu, arche, logos, dialektyka, harmonia, kosmos, miłość*.

2. Wielkie tradycje religijne i światopoglądowe oraz ich podstawy filozoficzne ze szczególnym uwzględnieniem następujących zagadnień: *tradycja judeochrześcijańska (monoteizm, relacja Bóg - człowiek, zasady moralne), taoizm (zasada wu-wei), hinduizm (Bhagavadghita, zasada ahimsy), buddyzm (cztery szlachetne prawdy, zasada ahimsy)*.

3. Filozofia Sokratesa i działalność sofistów ze szczególnym uwzględnieniem następujących problemów: *spór w wymiarze epistemologicznym*

(obiektywizm – subiektywizm, absolutyzm – relatywizm) oraz etycznym (absolutyzm i relatywizm etyczny), intelektualizm etyczny Sokratesa, koncepcje polityczne i estetyczne sofistów.

4. Filozofia Platona oraz neoplatonizm (Filon z Aleksandrii, Plotyn) ze szczególnym uwzględnieniem następujących zagadnień: *teoria idei, koncepcja państwa, piękna i miłości, uzgodnienie doktryny stworzenia z platonizmem, emanacja, mistycyzm, ekstaza*.

5. Filozofia Arystotelesa i arystotelizm (Awicenna, Majmonides) ze szczególnym uwzględnieniem następujących zagadnień: *koncepcja filozofii pierwszej i filozofii praktycznej, podstawowe zagadnienia etyczne, wspólnota polityczna i formy ustrojowe, koncepcja mimesis i cechy tragedii*.

6. Starożytne koncepcje etyczne (epikureizm, stoicyzm, pirronizm i cynizm), ze szczególnym uwzględnieniem następujących zagadnień: *koncepcje szczęścia, hedonizm, koncepcja natury i miejsca człowieka w świecie, naturalizm, ćwiczenia duchowe, kosmopolityzm, argumenty sceptyków przeciw pewności poznania (względność poznania)*.

7. Filozofia św. Augustyna ze szczególnym uwzględnieniem następujących zagadnień: *koncepcja duszy i poznania, koncepcja stworzenia świata i koncepcja dziejów*.

8. Filozofia św. Tomasza ze szczególnym uwzględnieniem następujących zagadnień: *koncepcja bytu, człowieka i społeczeństwa, kosmologiczne dowody na istnienie Boga a dowód ontologiczny Św. Anzelm*.

9. Problemy filozofii średniowiecznej ze szczególnym uwzględnieniem następujących zagadnień: *postawa credo quia absurdum i credo ut intelligam i rozwiązanie Tomasza oraz sporu o uniwersalia (skrajny realizm pojęciowy – Jan Szkot Eriugena, Św. Anzelm, umiarkowany realizm pojęciowy – Św. Tomasz, konceptualizm – Piotr Abelard, nominalizm – W. Ockham)*.

10. Filozofia przełomu średniowiecza i nowożytności ze szczególnym uwzględnieniem następujących zagadnień: *nowożytnej koncepcji nauki (F. Bacon), państwa (N. Machiavelli) oraz utopii społecznych (T. Morus, F. Bacon)*.

Literatura źródłowa

Św. Anzelm, *Proslogion* (r. 2);

Arystoteles, *Etyka Nikomachejska* (ks. I, r. 1, 2, 4, 5, 7, 9-11, 13), *Metafizyka* (IV, par. 1-2, E);

Św. Augustyn, *Państwo Boże* (17, 19), *Wyznania* (11);
Marek Aureliusz, *Rozmyślenia* (II, V);
Epiktet, *Diatryby* (I, II, VI);
Epikur, *List do Menoikeusa*;
N. Machiavelli, *Księżę* (XV-XXVI);
Platon, *Menon*, *Obrona Sokratesa*, *Państwo*, (Ks.VII), *Uczta*;
Sektus Empiryk, *Zarysy pirrońskie* (Księga I, Księga II, p. 3-10, Księga III, p. 21-24);
Św. Tomasz, *Byt i istota* (Wstęp, I, IV), *Suma filozoficzna* (Contra Gentiles: I, III, VII), *Suma teologii* (cz. I, kom. I – III).

Drugi blok tematyczny

11. Nowożytny racjonalizm i jego krytycy (R. Descartes, B. Spinoza, G.W. Leibniz, B. Pascal) ze szczególnym uwzględnieniem następujących zagadnień: *metoda intuicyjno-dedukcyjna*, *sceptycyzm metodyczny*, *duализm*, *metoda more geometrico*, *zasada tożsamości i racji dostatecznej*, *monadologia*, *teodycea*, *kondycja człowieka*, *zakład Pascala*.

12. Empiryzm angielski (J. Locke, G. Berkeley, D. Hume) ze szczególnym uwzględnieniem następujących zagadnień: *koncepcja doświadczenia*, *tabula rasa*, *problem solipsyzmu i substancji*, *nowożytny sceptycyzm i jego konsekwencje etyczne*.

13. Myśl francuskiego Oświecenia (Wolter, J.O. de La Mettrie) ze szczególnym uwzględnieniem następujących zagadnień: *prawo natury*, *znaczenie rozumu*, *idea tolerancji*, *naturalizm*, *problem związku ciała i umysłu*.

14. Nowożytne koncepcje państwa ze szczególnym uwzględnieniem następujących zagadnień: *koncepcja umowy społecznej* (T. Hobbes, J. Locke, J.J. Rousseau), *trójpodział władz* (Monteskiusz), *idea suwerenności* (J. Bodin).

15. Filozofia I. Kanta ze szczególnym uwzględnieniem następujących zagadnień: *spór między racjonalistami i empirystami*, *fenomeny i noumeny*, *formy naoczności*, *kategorie intelektu* (*przyczynowość*, *substancja*), *idea czystego rozumu*, *etyka obowiązku*, *idea oświecenia*.

16. Filozofia dziejów (G.W.F. Hegel, A. Comte) ze szczególnym uwzględnieniem następujących zagadnień: *koncepcja logiki dziejów*, *rozwój dziejów*, *idea postępu*.

17. Polski mesjanizm (J.M. Hoene-Wroński, A.Cieszkowski, A. Mickiewicz) ze szczególnym uwzględnieniem następujących zagadnień: *moralny wymiar dziejów, znaczenie pamięci, koncepcja narodu, filozofia czynu*.

18. Filozoficzne koncepcje społeczeństwa (E. Burke, K. Marks, J.S. Mill) ze szczególnym uwzględnieniem następujących zagadnień: *konserwatyzm, znaczenie tradycji, materializm historyczny, alienacja, walka klas, utylitaryzm, indywidualizm, liberalizm*.

19. Filozofia życia i przełom antypozytywistyczny (A. Schopenhauer, F. Nietzsche, W. Dilthey, H. Bergson) ze szczególnym uwzględnieniem następujących zagadnień: *koncepcja woli, pesymizm, witalizm, nihilizm, podział nauk i ich metody, koncepcja rozumienia, intuicjonizm, koncepcja élan vital*.

20. Pragmatyzm i neopragmatyzm (Ch. S. Peirce, W. James, R. Rorty) ze szczególnym uwzględnieniem następujących zagadnień: *teoria prawdy, znaczenie praktyki, względność wiedzy, ponowoczesna koncepcja człowieka*.

Literatura źródłowa

G. Berkeley, *Traktat o zasadach poznania* (I);

R. Descartes, *Medytacje o pierwszej filozofii* (I-III), *Rozprawa o metodzie*;

G.W.F. Hegel, *Wykłady z filozofii dziejów* (Wstęp);

T. Hobbes, *Lewiatan* (II);

D. Hume, *Traktat o naturze ludzkiej* (I, 1, 3);

W. James, *Pragmatyzm* (I, VI);

I. Kant, *Prolegomena* (1-3, 5, 14-39, 56-60), *Uzasadnienie metafizyki moralności* (r. I, II);

J. Locke, *Dwa traktaty o rządzie* (ks. II, r. II, III, V, VII, IX, XIX), *Rozważania dotyczące rozumu ludzkiego* (I);

K. Marks, *Przedmowa do Przyczynku do krytyki ekonomii politycznej*;

J. S. Mill, *O wolności* (r. I, II), *Utylitaryzm* (r. II);

F. Nietzsche, *Tako rzecze Zaratustra* (O nadczłowieku i o ostatnim człowieku, O trzech przemianach, Pielgrzym, O trzech złach), *Z genealogii moralności* (Przedmowa, I);

B. Pascal, *Myśli* (84, 180, 255, 257, 258, 263-265, 335, 451, 461, 470, 477, 481, 479 – nr według układu J. Chevaliera);

J.J. Rousseau, *Umowa społeczna* (I);

R. Rorty, *Przygodność, ironia, solidarność* (część I: Przygodność);

A. Schopenhauer, *Świat jako wola i przedstawienie* (I, ks. 1,2);

Wolter, *Traktat o tolerancji* (Przedmowa, r. 5, 6, 11, 15, 17, 18, 20-22).

Trzeci blok tematyczny

21. Filozofia analityczna i filozofia języka (B. Russell, Koło Wiedeńskie, L. Wittgenstein) ze szczególnym uwzględnieniem następujących zagadnień: *zwrot ku filozofii języka, atomizm logiczny, teoria typów logicznych, fizykalizm, odrzucenie metafizyki, gry językowe*.

22. Fenomenologia (E. Husserl, M. Merleau-Ponty, R. Ingarden) ze szczególnym uwzględnieniem następujących zagadnień: *świadomość intencjonalna, metody fenomenologiczne, koncepcja percepcji, problematyka ciała, natura człowieka i jego odpowiedzialność, koncepcja dzieła sztuki*.

23. Szkoła Lwowsko-Warszawska (K. Ajdukiewicz, T. Kotarbiński) ze szczególnym uwzględnieniem następujących zagadnień: *konwencjonalizm, język jednoznaczny, reizm, etyka niezależna*.

24. Filozoficzne znaczenie odkrycia nieświadomości (Z. Freud, E. Fromm) ze szczególnym uwzględnieniem następujących zagadnień: *nowa koncepcja człowieka i kultury, modus bycia i modus posiadania, humanizm, wolność, autorytaryzm*.

25. Filozofia chrześcijańska (E. Mounier, J. Maritain, K. Wojtyła, S. Świeżawski) ze szczególnym uwzględnieniem następujących zagadnień: *koncepcja osoby, humanizm integralny, miłość i odpowiedzialność, krytyka współczesnej kultury, neotomizm*.

26. Egzystencjalizm (S. Kierkegaard, J.P. Sartre, A. Camus, M. Heidegger, K. Jaspers) ze szczególnym uwzględnieniem następujących zagadnień: *różne ujęcia egzystencji, sens wolności, człowiek absurdalny, człowiek zbuntowany, nicość i trwoga, sytuacje graniczne*.

27. Hermeneutyka i filozofia dialogu (G. Gadamer, P. Ricoeur, M. Buber, J. Tischner) ze szczególnym uwzględnieniem następujących zagadnień: *koncepcja przesądów, znaczenie języka (mowy), spotkanie, problem stosunku kolektywizmu, indywidualizmu i wspólnotowości, filozofia dramatu*.

28. Współczesna myśl polityczna (H. Arendt, J. Rawls, K. R. Popper, M. Oakeshott) ze szczególnym uwzględnieniem następujących zagadnień:

totalitaryzm, kondycja ludzka, sprawiedliwość społeczna, liberalizm proceduralny, społeczeństwo „otwarte” i „zamknięte”, konserwatyzm, krytyka racjonalności.

29. Współczesna myśl społeczna (J. Ortega y Gasset, H. Marcuse, Z. Bauman) ze szczególnym uwzględnieniem następujących zagadnień: *krytyka społeczeństwa masowego, jednowymiarowe społeczeństwo i jednowymiarowy człowiek; społeczeństwo postindustrialne, płynna nowoczesność.*

30. Współczesne koncepcje etyczne (M. Scheler, Ch. Taylor, E. Levinas) ze szczególnym uwzględnieniem następujących zagadnień: *resentyment, etyczny wymiar więzi społecznych – miłość, przyjaźń i wspólnota, etyka autentyczności, obcość i inność.*

Literatura źródłowa

- Z. Bauman, *Płynna nowoczesność*;
M. Buber, *Ja i Ty* (Wstęp, r. Ja i Ty);
A. Camus, *Mit Syzyfa* (*Rozumowanie absurdalne, Mit Syzyfa*), *Człowiek zbuntowany* (cz. I, V);
E. Fromm, *Ucieczka od wolności* (V-VII);
G. Gadamer, *Język i rozumienie* (r. Granice języka);
R. Ingarden, *Książeczka o człowieku* (O odpowiedzialności i jej podstawach ontycznych);
S. Kierkegaard, *Bojaźń i drżenie* (Pochwała Abrahama, Problemat III);
J. Maritain, *Humanizm integralny* (Wstęp, r. I par 3-4, r. VII);
E. Mounier, *Co to jest personalizm?* (r. Co to jest personalizm?);
J. Ortega y Gasset, *Bunt mas* (cz. I, 1-6);
K. R. Popper, *Spółczesność otwarta i jego wrogowie* (t.1, r. 10);
M. Scheler, *Resentyment a moralność* (II-III);
M. Schlick, *Nowa filozofia doświadczenia*;
Ch. Taylor, *Etyka autentyczności*;
J. Tischner, *O człowieku. Wybór pism filozoficznych* (Struktura dramatu, Agatologia);
L. Wittgenstein, *Tractatus logico-philosophicus, Dociekania filozoficzne* (par. 11, 14, 23, 31-32, 36, 50, 60, 66, 78-79, 97, 119, 132);
K. Wojtyła, *Osoba i czyn*, (Wstęp, cz. IV), *Miłość i odpowiedzialność* (r. Osoba a miłość, części: Analiza metafizyczna miłości oraz Analiza etyczna miłości).

Czwarty blok tematyczny

1. Problem definicji i definiowania ze szczególnym uwzględnieniem następujących zagadnień i umiejętności: *rozpoznawania i budowania definicji realnej, nominalnej, sprawozdawczej, projektującej, regulującej, schematu definicji klasycznej, wskazywania błędów w definiowaniu.*

2. Podział logiczny i typologie ze szczególnym uwzględnieniem następujących zagadnień: *warunki poprawności podziału logicznego, klasyfikacji, odróżnianie typów logicznych od podziału logicznego.*

3. Sylogistyka ze szczególnym uwzględnieniem następujących zagadnień: *klasycznych zdań kategorycznych, kwadratu logicznego, wnioskowania bezpośredniego i pośredniego (sylogizmy).*

4. Klasyczny rachunek zdań ze szczególnym uwzględnieniem następujących zagadnień: *pojęcie „zdania” w sensie logicznym, wartość logiczna zdania, język rachunku zdań, tautologie.*

5. Teoria zbiorów ze szczególnym uwzględnieniem następujących zagadnień: *kolektywne i dystrybutywne pojęcie zbioru, stosunki między zbiorami.*

6. Typy rozumowań i błędy w rozumowaniach ze szczególnym uwzględnieniem następujących zagadnień: *reguły wnioskowania dedukcyjnego, błędy we wnioskowaniach dedukcyjnych (materialnych i formalnych), reguły wnioskowań uprawdopodobniających (kanony indukcji, wnioskowanie przez analogię).*

7. Paradoksy i antynomie logiczne ze szczególnym uwzględnieniem następujących zagadnień: *klasyczne paradoksy semantyczne (np. paradoks kłamcy), dowody Zenona z Elei, antynomia klas, filozoficzne konsekwencje paradoksów i antynomii.*

8. Filozofia logiki ze szczególnym uwzględnieniem następujących zagadnień: *relacja między językami naturalnymi a formalnymi, status wypowiedzi normatywnych (oceniających), problem wieloznaczności, problem ontologicznego statusu pojęć ogólnych, praw logicznych i matematycznych oraz sądów etycznych.*

9. Teorie prawdy ze szczególnym uwzględnieniem następujących zagadnień: *klasyczna koncepcja prawdy, teoria ewidencyjna, koherencyjna, pragmatyczna, konsensualna i semantyczna.*

10. Filozofia nauki (Koło Wiedeńskie, K.R. Popper, T.S. Kuhn) ze szczególnym uwzględnieniem następujących zagadnień: *weryfikacjonizmu, fal-*

syfikacjonizmu, teorii paradygmatów, problemu demarkacji teorii naukowych od nienaukowych.

Literatura źródłowa

T.S. Kuhn, *Struktura rewolucji naukowych* (2-10);

K.R. Popper, *Wiedza obiektywna* (3,4).

Udział w II etapie Olimpiady Filozoficznej pozwala uczniom nabyć i rozwijać następujące umiejętności:

1. Pisania esejów filozoficznych w tym:
 - samodzielnego stawiania tez lub hipotez w języku filozofii, reprezentujących własne stanowisko,
 - dobierania argumentów z dziedziny filozofii, tekstów kultury, dyscyplin naukowych oraz przykładów z historii i życia społeczno-politycznego,
 - konstruowania przejrzystej i przemyślanej struktury pracy;
2. Wiązania poszczególnych koncepcji filozoficznych z odpowiednimi dyscyplinami filozoficznymi;
3. Odnajdywania podobieństw i różnic pomiędzy odmiennymi koncepcjami filozoficznymi w zakresie stosowanej linii argumentacyjnej, wizji badanego przedmiotu itp.;
4. Porównywania koncepcji filozoficznych, podejmujących zbliżoną problematykę, np. koncepcji uznających istnienie postępu, sensu dziejów, dualistycznej struktury rzeczywistości, wizji państwa itd.;
5. Odnajdywania związków pomiędzy zagadnieniami filozoficznymi a wybranymi wątkami z innych dziedzin wiedzy i aktywności ludzkiej, takich jak nauki przyrodnicze, historia, literatura piękna, sztuki wizualne, ekonomia;
6. Wiązania współczesnych koncepcji filozoficznych ze zjawiskami społeczno-politycznymi od drugiej połowy XIX wieku do czasów obecnych, w szczególności dotyczy to odkryć naukowych, postępu technologicznego, pojawienia się społeczeństwa masowego, totalitaryzmów (nazistowskiego i komunistycznego), holokaustu, nowoczesnych państw pluralistycznych i wielokulturowych;
7. Rozpoznawania cytatów autorstwa filozofów wymienionych w Programie OF i powiązania ich z twórczością danego filozofa oraz kontekstem historycznym jego epoki.

III. Tematyka eliminacji zawodów trzeciego stopnia

Zawody trzeciego stopnia polegają na egzaminie ustnym, składającym się z: (1) obrony tez zawartych w pracy etapu szkolnego, (2) odpowiedzi na dwa pytania erudycyjne komisji egzaminacyjnej, (3) analizy krótkiego tekstu filozoficznego. Zakłada się tu wiedzę i znajomość literatury zdobytą przez ucznia w trakcie samodzielnego przygotowania pracy na etapie szkolnym Olimpiady Filozoficznej oraz sprawdza umiejętność jej prezentacji. Dwa pytania dodatkowe, stawiane przez członków jury, nawiązują do czterech bloków tematycznych, wymaganych na II etapie zawodów i pozwalają sprawdzić wymaganą wiedzę i zdobyte umiejętności. Przewidziany do analizy krótki fragment tekstu filozoficznego wybierany jest spośród rozpraw filozoficznych przedstawionych jako literatura źródłowa.

Na tym etapie uczestnik Olimpiady Filozoficznej prezentuje następujące umiejętności:

1. Syntetycznego i klarownego ujęcia własnego stanowiska w porządku tez (lub hipotez), argumentów, założeń i wniosków;
2. Uzasadnienia własnego stanowiska poprzez dobór odpowiedniej linii argumentacyjnej;
3. Obrony zajmowanego stanowiska przed formułowanymi zarzutami;
4. Łączenia ze sobą różnych stanowisk filozoficznych – odnajdywania między nimi podobieństw i różnic;
5. Formułowania odpowiedzi ustnej na zadane pytania erudycyjne, w tym:
 - syntetycznego przedstawiania poglądów danego filozofa z uwzględnieniem poszczególnych aspektów jego myśli,
 - wiązania poszczególnych koncepcji filozoficznych ze sobą, przy wskazaniu podobieństw i różnic pomiędzy nimi występujących,
 - prezentowania własnego stanowiska w obrębie wybranej problematyki filozoficznej;
 - dobierania właściwej strategii argumentacyjnej;
6. Analizowania i interpretowania tekstów filozoficznych, w tym:
 - odnajdywania tezy, założeń (także ukrytych) oraz argumentów wspierających zajmowane stanowisko,
 - lokowania postawionej tezy bądź hipotezy w obrębie określonej problematyki i dyscypliny filozoficznej,

- odróżniania tezy od hipotezy, informacji od opinii, założeń od wniosków, argumentów od kontrargumentów,
- odróżnienia poglądu filozoficznego od jego interpretacji,
- wskazania kluczowych pojęć w danym tekście filozoficznym,
- wiązania tez zawartych w tekście ze stanowiskami filozoficznymi zarówno wspierającymi dany pogląd, wspierającymi warunkowo, jak i przeciwstawiającymi się mu,
- wiązania danego tekstu z wybranymi tekstami kultury.

Literatura dodatkowa

- K. Ajdukiewicz, *Język i poznanie* (t. I);
- H. Arendt, *Korzenie totalitaryzmu* (cz. III, r. XII-XIII), *Kondycja ludzka* (I);
- Arystoteles, *Fizyka* (II), *Polityka* (I), *Poetyka*;
- Św. Augustyn, *Soliloquia* (II, III, IV), *Dialogi Filozoficzne*;
- F. Bacon, *Novum Organum*, (ks.I); *Nowa Atlantyda*;
- H. Bergson, *Ewolucja twórcza* (3,4);
- E. Burke, *Rozważania o rewolucji we Francji*;
- A. Comte, *Rozprawa o duchu filozofii pozytywnej*;
- W. Dilthey, *O istocie filozofii* (I) ;
- Z. Freud, *Poza zasadą przyjemności*;
- E. Husserl, *Idee czystej fenomenologii i fenomenologicznej filozofii* (I, 1,2);
- R. Ingarden, *Księżeczka o człowieku* (O naturze ludzkiej);
- S. Kierkegaard, *Choroba na śmierć* (I);
- T. Kotarbiński, *Medytacje o życiu godziwym* (Opiekun spolegliwy, Zagadnienia etyki niezależnej);
- G.W. Leibniz, *Nowe rozważania dotyczące rozumu ludzkiego* (2, IV);
- E. Levinas, *Etyka i Nieskończony: rozmowy z Philipp'em Nemo*;
- T.C. Lucretius, *O Naturze wszechrzeczy*;
- N. Machiavelli, *Rozważania* (ks. I XLI-LX);
- H. Marcuse, *Człowiek jednowymiarowy* (Wstęp, cz. I);
- M. Merleau-Ponty, *Fenomenologia percepcji. Wprowadzenie*;
- Monteskiusz, *O duchu praw* (ks. I – III, XI-XII);
- T. Morus, *Utopia* (ks. I, II);

M. Oakeshott, *Wieża Babel* (r. Racjonalizm w polityce, O postawie konserwatywnej);

Ch. S. Peirce, *Wybór pism semiotycznych*;

K.R. Popper, *Wiedza obiektywna* (3,4);

J. Rawls, *Teoria sprawiedliwości* (I, 2-3), *Liberalizm polityczny*;

P. Ricoeur, *Język, tekst, interpretacja* (r. Zadania hermeneutyki);

R. Rorty, *Filozofia a zwierciadło natury*;

B. Russell, *Problemy filozofii*;

J.-P. Sartre, *Egzystencjalizm jest humanizmem*;

Sekstus Empiryk, *Przeciw logikom*;

B. Spinoza, *Etyka* (I);

S. Swieżawski, *Św. Tomasz na nowo odczytany*;

Św. Tomasz, *O władzy*.

Literatura pomocnicza

I

J.Gajda, *Pitagorejczycy*, Warszawa 1996; K. Bank (red.), *Religie Wschodu i Zachodu. Wybór tekstów źródłowych*; J. Gajda, *Sofiści*, Warszawa 1989; J. Legowicz (red.), *Filozofia starożytnej Grecji i Rzymu*, Warszawa 1970; W. Tatarkiewicz, *Historia Estetyki*, tom I, Warszawa 2009; I. P. McGreal, *Wielcy myśliciele Wschodu*, Warszawa 1997; Ph. Bohnner, E. Gilson, *Historia filozofii chrześcijańskiej. Od Justyna do Mikołaja Kuzańczyka*, Warszawa 1962 (teksty dotyczące stosunku wiary i rozumu).

II

L. Kołakowski (red.), *Filozofia XVII wieku*, Warszawa 1959; B. Baczeko (red.), *Filozofia francuskiego Oświecenia*, Warszawa 1961; *700 lat myśli polskiej. Polska filozofia i myśl społeczna w latach 1700-1830*, Warszawa 2000; *Filozofia i myśl społeczna w latach 1831-1864*, A. Walicki (red.), Warszawa 1977.

III

B. Chwedeńczuk (red.), *Fragmenty filozofii analitycznej*, Warszawa 1995; M. Hempoliński (red.), *Brytyjska filozofia analityczna*, Warszawa

1974; L. Kołakowski i K. Pomian, *Filozofia egzystencjalna*, Warszawa 1965.

Polecamy również wybory pism filozoficznych zamieszczone w opracowaniach z serii „Myśli i Ludzie”.

IV

K. Ajdukiewicz, *Logika pragmatyczna* (różne wydania); L. Borkowski, *Logika formalna*, Warszawa 1977; A. Grzegorzczak, *Logika popularna* (różne wydania); L. Koj, *Problemy semiotyki logicznej*, Warszawa 1990; T. Kotarbiński, *Elementy teorii poznania, logiki formalnej i metodologii nauk*, Wrocław 1993; J. Łukasiewicz, *Sylogistyka Arystotelesa z punktu widzenia współczesnej logiki formalnej*, Warszawa 1988; J. Łukasiewicz, *O zasadzie sprzeczności u Arystotelesa*, Warszawa 1987; W. Marciszewski (red.), *Mała encyklopedia logiki* (różne wydania); J. Pelc, *Wstęp do semiotyki*, Warszawa 1982; W. Quine, *Filozofia logiki* (różne wydania); B. Stanosz, *Ćwiczenia z logiki* (różne wydania); B. Stanosz, *Wprowadzenie do logiki formalnej: podręcznik dla humanistów*, Warszawa 1998; K. Szymanek, *Sztuka argumentacji. Słownik terminologiczny*, Warszawa 2008; J. Woleński (red.), *Filozofia logiki*, Warszawa 1993 – artykuły Susan Haack; J. Woleński, *Epistemologia: poznanie, prawda, wiedza, realizm*, Warszawa 2005.

Zgłoszenie uczestnictwa w XXVIII Olimpiadzie Filozoficznej

Rok szkolny 2015/2016 Dane uczestnika

Imię i nazwisko _____

Imię ojca _____

Data i miejsce urodzenia _____

Adres zamieszkania (dokładny adres) _____

Kod pocztowy _____ miejscowość _____

telefon, e-mail _____

Dane szkoły i opiekuna

Pełna nazwa szkoły _____ Klasa _____

Adres szkoły (dokładny) _____

Kod pocztowy _____ miejscowość _____ powiat _____

pieczęć szkoły

Imię i nazwisko nauczyciela (tytuł naukowy)* _____

Imię i nazwisko opiekuna (tytuł naukowy)* _____

Oświadczenie uczestnika

Wyrażam zgodę na zbieranie i przetwarzanie przez Polskie Towarzystwo Filozoficzne na potrzeby organizacji i przeprowadzenia zawodów pierwszego, drugiego i trzeciego stopnia Olimpiady Filozoficznej moich danych osobowych, podanych dobrowolnie. Zgoda obejmuje również przetwarzanie danych w przyszłości. Oświadczam, że zostałem poinformowany/a/ o celu zbierania swoich danych osobowych, prawie dostępu do ich treści oraz możliwości ich poprawiania.

Miejscowość _____ data _____ czytelny podpis _____

Oświadczenie uczestnika

Świadom odpowiedzialności oświadczam, że praca etapu szkolnego Olimpiady Filozoficznej została napisana przeze mnie samodzielnie i nie zawiera treści uzyskanych w sposób niezgodny z obowiązującymi przepisami.

Oświadczam również, że przedstawiona praca nie była wcześniej publikowana i nie była przedmiotem innych konkursów przedmiotowych.

Miejscowość _____ data _____ czytelny podpis _____

* W przypadku gdy uczeń samodzielnie przygotowywał się do Olimpiady Filozoficznej, należy wpisać
BRAK OPIEKUNA

UWAGA! Zgłoszenie należy wypełniać WYRAŹNIE, LITERAMI DRUKOWANYMI

KOMITETY OKRĘGOWE OF

1. Komitet Okręgowy OF w Białymstoku (całe województwo podlaskie, tj. powiaty: augustowski, miasto Białystok, białostocki, bielski, grajewski, hajnowski, kolneński, miasto Łomża, łomżyński, moniecki, sejneński, siemiatycki, sokółski, miasto Suwałki, suwalski, wysokomazowiecki, zambrowski); **15–872 Białystok, ul. ks. Adama Abramowicza 1 tel. 501-183-092.**

prof. dr hab. Małgorzata Kowalska (UwB) – przewodnicząca

dr Jan Łukasiuk (I LO w Łomży) – wiceprzewodniczący

mgr Łukasz Adamski (I i VI LO w Białymstoku) – sekretarz

dr Bartosz Kuźniarz (UwB)

dr Ewa Matuszczyk (UwB)

dr Paweł Święcki (Fundacja Edukacji i Twórczości w Białymstoku)

mgr Michał Gawel (Fundacja Edukacji i Twórczości w Białymstoku)

2. Komitet Okręgowy OF w Bielsku-Białej (część województwa śląskiego, tj. powiaty: miasto Bielsko-Biała, bielski, cieszyński, miasto Jastrzębie Zdrój, pszczyński, miasto Żory, żywiecki; **część województwa małopolskiego, tj. powiaty:** oświęcimski, suski, wadowicki); **43–300 Bielsko-Biała, ul. Piastowska 44, Kuratorium Oświaty, tel. (33) 8122645.**

dr hab. prof. UŚ Krzysztof Śleziński – przewodniczący, sekretarz

dr hab. Marek Rembierz (UŚ) – wiceprzewodniczący

ks. dr Leszek Łysień (IT Bielsko-Biała)

dr Lucjan Wroński (UŚ)

3. Komitet Okręgowy OF w Częstochowie (część województwa śląskiego, tj. powiaty: Częstochowa, częstochowski, kłobucki, lubliniecki, myszkowski, zawierciański; **część województwa łódzkiego, tj. powiaty:** pączężański, radomszczański); **42–200 Częstochowa, ul. Zbierskiego 2/4, p. 3.14, Częstochowska Akademia im. Jana Długosza, Wydział Nauk Społecznych, Instytut Filozofii, Socjologii i Psychologii, Zakład Filozofii, tel. (34) 3783150.**

dr Adam Olech (AJD) – przewodniczący

dr Henryk Popowski (AJD) – sekretarz

dr Ryszard Miszczyński (AJD)
dr Grażyna Muskała (VII LO)
dr Mariusz Oziębłowski (AJD)
dr hab. prof. AJD Andrzej Tarnopolski
dr hab. Maciej Woźniczka (AJD)

4. Komitet Okręgowy OF Dolnośląski (całe województwo dolnośląskie, tj. powiaty: bolesławiecki, dzierzoniowski, głogowski, górowski, jaworski, miasto Jelenia Góra, jeleniogórski, kamiennogórski, kłodzki, miasto Legnica, legnicki, lubański, lubiński, lwówecki, milicki, oleśnicki, oławski, polkowicki, strzeliński, średzki, świdnicki, trzebnicki, miasto Wałbrzych, wałbrzyski, wołowski, miasto Wrocław, wrocławski, ząbkowicki, zgorzelecki, złotoryjski); **51–149 Wrocław, ul. Koszarowa 3, Instytut Filozofii UW, tel. do sekretarza 504050954.**

prof. Marek Łagosz – przewodniczący
dr Jadwiga Tomczyk-Tolkacz (KPSW) – wiceprzewodnicząca
dr Artur Pacewicz (sekretarz)
prof. Janusz Jaskóła
prof. Damian Leszczyński
dr Michał Głowala
dr Alina Jagiełłowicz
dr Roman Konik
dr Mariusz Turowski
dr Jacek Zieliński

5. Komitet Okręgowy OF w Gdańsku (całe województwo pomorskie, tj. powiaty: bytowski, chojnicki, człuchowski, miasto Gdańsk, gdański, miasto Gdynia, kartuski, kościerski, kwidzyński, lęborski, malborski, nowodworski, pucki, miasto Słupsk, słupski, miasto Sopot, starogardzki, sztumski, tczewski, wejherowski; **część województwa warmińsko-mazurskiego, tj. powiaty:** miasto Elbląg, braniewski, elbląski); **80–952 Gdańsk, ul. Bażyńskiego 4, pok. 531, Instytut Filozofii, Socjologii i Dziennikarstwa UG, tel. do sekretarza 506531631.**

dr Michał Woroniecki (GUMed, ASP) – przewodniczący
dr Jacek Halasz (AMG) – sekretarz
dr Łukasz Androsiuk (AP)

dr Iwona Krupecka (UG)
dr Ryszard Sitek (AP)
mgr Krystyna Bembenek (UG)
mgr Roman Bielak (CEN Gdańsk, EUH-E)

6. Komitet Okręgowy OF w Katowicach (część województwa śląskiego, tj. powiaty: miasto Będzin, będziński, bieruńsko-lędziński, miasto Bytom, miasto Chorzów, miasto Dąbrowa Górnicza, miasto Gliwice, gliwicki, miasto Jaworzno, miasto Katowice, mikołowski, miasto Mysłowice, miasto Piekary Śląskie, raciborski, miasto Ruda Śląska, miasto Rybnik, miasto Siemianowice Śląskie, miasto Sosnowiec, miasto Świętochłowice, miasto Tychy, miasto Zabrze, miasto Rybnik, rybnicki, tarnogórski, wodzisławski); **40–007 Katowice, ul Bankowa 11, Instytut Filozofii Uniwersytetu Śląskiego, tel. (32)3592137, tel. do sekretarza 501584927.**

prof. dr hab. Józef Bańka (UŚ) – przewodniczący
mgr Tomasz Dreinert (X LO w Katowicach) – sekretarz
dr Dariusz Bęben (UŚ)
dr hab. Mirosław Piróg (UŚ)
dr Marta Ples-Bęben (UŚ)
dr Elżbieta Struzik (UŚ)
dr Mariola Sułkowska-Janowska (UŚ)
dr Mariusz Wojewoda (UŚ)
mgr Elwira Barańska-Szczerba (Kuratorium Oświaty)

7. Komitet Okręgowy OF w Kielcach (całe województwo świętokrzyskie, tj. powiaty: buski, jędrzejowski, kazimierski, miasto Kielce, kielecki, konecki, opatowski, ostrowiecki, pińczowski, sandomierski, skarżyski, starachowicki, staszowski, włoszczowski); **25–709 Kielce, ul. Świętokrzyska 21B, Zakład Filozofii Polityki Uniwersytetu im. Jana Kochanowskiego, tel. (41) 3496545.**

prof. dr hab. Lucyna Wiśniewska-Rutkowska (UJK) – przewodnicząca, sekretarz
dr Ireneusz Bober (UJK)
dr Monika Kardaczyńska (UJK)
dr Wojciech Rechlewicz (UJK)
mgr Jan Hatys (UJK)

8. Komitet Okręgowy OF w Krakowie (część województwa małopolskiego, tj. powiaty: bocheński, brzeski, chrzanowski, dąbrowski, gorlicki, miasto Kraków, krakowski, limanowski, miechowski, myślenicki, miasto Nowy Sącz, nowosądecki, nowotarski, olkuski, proszowicki, miasto Tarnów, tarnowski, tatrzański, wielicki); **30-084 Kraków, ul. Podchorążych 2, Instytut Filozofii i Socjologii UP, tel. (12) 6626225.**

dr hab. prof. UP Czesława Piecuch (UP) – przewodnicząca

dr Paweł Wójs (UP) – sekretarz

prof. dr hab. Tadeusz Gadacz (UP)

dr hab. prof. AGH Maciej Uliński (AGH)

prof. dr hab. Adam Węgrzecki (EU)

dr hab. Jacek Widomski (UEk)

dr Jan Wawrzyniak (UP)

mgr Maciej Urbanek (UP)

9. Komitet Okręgowy OF Kujawsko-Pomorski (całe województwo kujawsko-pomorskie, tj. powiaty: aleksandrowski, brodnicki, bydgoski, miasto Bydgoszcz, chełmiński, golubsko-dobrzyński, grudziądzki, miasto Grudziądz, inowrocławski, lipnowski, mogileński, nakielski, radziejowski, rypiński, sępoleński, świecki, toruński, miasto Toruń, tucholski, wąbrzeski, włocławski, miasto Włocławek, żniński); **87-100 Toruń, ul. Fosa Staromiejska 1a, Instytut Filozofii UMK, p. 111, tel. (56) 611 36 79, 6113666; e-mail kupskups@poczta.onet.pl**

prof. dr hab. Mirosław Żelazny (UMK) – przewodniczący

dr Wojciech Torzewski (UKW) – wiceprzewodniczący

dr hab. Kinga Kaśkiewicz (UMK) – sekretarz

dr hab. Tomasz Kupś, prof. UMK

dr hab. Ryszard Mordarski (UKW)

dr Maciej Chlewicki (UKW)

dr Jarosław Jakubowski (UKW)

dr Rafał Michalski (UMK)

dr Marcin Zdrenka (UMK)

mgr Marta Chojnacka (doktorantka UMK)

mgr Roman Specht (doktorant UMK)

10. Komitet Okręgowy OF w Lublinie (część województwa lubelskiego, tj. powiaty: biłgorajski, miasto Chełm, chełmski, hrubieszowski, janowski, krasnostawski, kraśnicki, lubartowski, lubelski, miasto Lublin, łęczyński, opolski, parczewski, puławski, rycki, świdnicki, tomaszowski, włodawski, zamojski, miasto Zamość); **20–031 Lublin, pl. M. C. Skłodowskiej 4, p.307, Instytut Filozofii UMCS, tel. (81) 5372715, e-mail andrzej.kubic@poczta.umcs.lublin.pl**

dr hab. Andrzej Łukasik – przewodniczący

dr Marcin Trybulec – wiceprzewodniczący

dr Andrzej Kubiś – sekretarz

dr hab. Józef Zon

dr Mariola Kuszyk-Bytniewska

11. Komitet Okręgowy OF w Łodzi (część województwa łódzkiego, tj. powiaty: bełchatowski, brzeziński, kutnowski, łaski, łęczycki, miasto Łódź, łódzki wschodni, opoczyński, pabianicki, miasto Piotrków Trybunalski, piotrkowski, poddębicki, sieradzki, tomaszowski, wieluński, wieruszowski, zduńskowolski, zgierski); **część województwa wielkopolskiego, tj. powiaty:** jarociński, miasto Kalisz, kaliski, kępiński, krotoszyński, pleszewski, ostrowski, ostrzeszowski); **90–232 Łódź, ul. J. Kopcińskiego 16/18, Instytut Filozofii UŁ, tel. (42) 6356129, 6356135.**

prof. dr Witold P. Glinkowski (UŁ) – przewodniczący

mgr Kaja Bednarska (UŁ) – sekretarz

prof. dr hab. Andrzej Indrzejczak

dr Wioletta Kazimierska-Jerzyk (UŁ)

dr Tomasz Stegliński (UŁ)

dr Michał Zawidzki (UŁ)

12. Komitet Okręgowy OF w Olsztynie (część województwa warmińsko-mazurskiego, tj. powiaty: bartoszycki, działdowski, ełcki, giżycki, gołdapski, iławski, kętrzyński, lidzbarski, mrągowski, nidzicki, nowomiejski, olecki, miasto Olsztyn, olsztyński, ostródzki, piski, szczycieński, węgorzewski); **10–725 Olsztyn, ul. Obitza 1, Centrum Humanistyczne, Instytut Filozofii Uniwersytetu Warmińsko-Mazurskiego, tel. (89) 5246398, 5233489, e-mail: jblahut@op.pl**

prof. dr hab. Józef Dębowski (UW-M) – przewodniczący

dr Jadwiga Błahut-Prusik (UW-M) – sekretarz
dr Agnieszka Biegalska (UW-M)
dr Andrzej Kucner (UW-M)
dr Danuta Radziszewska-Szczepaniak (UW-M)
dr Beata Zielewska-Rudnicka (UW-M)

13. Komitet Okręgowy OF w Opolu (całe województwo opolskie, tj. powiaty: brzeski, głubczycki, kędzierzyńsko-kozielski, kluczborski, krapkowicki, namysłowski, nyski, oleski, miasto Opole, opolski, prudnicki, strzelecki); 45–061 Opole, ul. Katowicka 89, Instytut Filozofii Uniwersytetu Opolskiego, Collegium Civitas, tel. (77) 4527490.

prof. dr hab. Tadeusz Olewicz (UO) – przewodniczący
mgr Magdalena Anna Żołud (UO) – sekretarz
prof. dr hab. Bartłomiej Kozera (UO)
dr Grzegorz Francuz (UO)
dr Stanisław Kijaczko (UO)
dr Zenona Nowak (UO)

14. Komitet Okręgowy OF w Poznaniu (część województwa wielkopolskiego, tj. powiaty: chodzieski, czarnkowsko-trzcianecki, gnieźnieński, gostyński, grodziski, kolski, miasto Konin, koniński, kościański, miasto Leszno, leszczyński, międzychodzki, nowotomyski, obornicki, pilski, miasto Poznań, poznański, rawicki, słupecki, szamotulski, średzki, śremski, turecki, wągrowiecki, wolsztyński, wrzesiński, złotowski); 60–569 Poznań, ul. Szamarzewskiego 89, Instytut Filozofii UAM, p. 212, tel. (61) 8292280, 8292298.

dr Anna Malitowska (UAM) – przewodnicząca
prof. dr hab. Edward Jeliński (UAM) – wiceprzewodniczący
mgr Karolina Kowalewska – sekretarz
dr Tomasz Albiński (UAM)
dr Mateusz Bonecki (UAM)
dr Karolina Cern (UAM)
dr Piotr Makowski (UAM)
dr Piotr Przybysz (UAM)
mgr Piotr Halama (CKU Piła)

15. Komitet Okręgowy w Radomiu (część województwa mazowieckiego, tj. powiaty: białobrzeski, kozienicki, lipski, przysuski, miasto Radom, radomski, szydlowiecki, zwoleński); 26-600 Radom, ul. Żeromskiego 75, Edukacja 2001, p. 410, tel. (48) 3660950.

dr Barbara Muszyńska (PR Radom) – przewodnicząca
prof. dr hab. Krzysztof Kosior (UMCS) – wiceprzewodniczący
mgr Magdalena Szokalska-Kępka (ODUO Radom) – sekretarz
dr Adam Duszyk (VI LO Radom)
dr Monika Mazur (V LO Radom)
mgr Maria Kosińska
mgr Zbigniew Wieczorek
mgr Dariusz Żytnicki (II LO Radom)

16. Komitet Okręgowy OF w Rzeszowie (całe województwo podkarpackie, tj. powiaty: bieszczadzki, brzozowski, dębicki, jarosławski, jasielski, kolbuszowski, miasto Krosno, krośnieński, leski, leżajski, lubaczowski, łańcucki, mielecki, niżański, miasto Przemyśl, przemyski, przeworski, ropczycko-sędziszowski, miasto Rzeszów, rzeszowski, sanocki, stalowowolski, strzyżowski, miasto Tarnobrzeg, tarnobrzeki); 35-310 Rzeszów, ul. Rejtana 16C, Wydział Filologiczny Uniwersytetu Rzeszowskiego, tel. (17) 8721205, e-mail: joannamroz@uni.rzeszow.pl

prof. dr hab. Przemysław Paczkowski (UR) – przewodniczący
mgr Joanna Mróz (UR) – sekretarz
dr Beata Guzowska (UR)
dr Agnieszka Iskra-Paczkowska (UR)
mgr Marcin Subczak

17. Komitet Okręgowy OF w Siedlcach (część województwa mazowieckiego, tj. powiaty: ostrowski, garwoliński, łosicki, miński, miasto Siedlce, siedlecki, sokołowski, węgrowski; część województwa lubelskiego, tj. powiaty: miasto Biała Podlaska, bialski, łukowski, radzyński); 08-110 Siedlce, ul. Żytnia 39, Wydział Humanistyczny, Instytut Nauk Społecznych i Bezpieczeństwa, p. 240, Zakład Filozofii i Socjologii Polityki, Uniwersytet Przyrodniczo-Humanistyczny, tel. (25) 6431862, e-mail: ciszekm@uph.edu.pl

dr Mariusz Ciszek (UPH) – przewodniczący, sekretarz

dr Cezary Kalita (UPH)
ks. dr Grzegorz Stolarski (UPH)
dr Ewa Zgolińska (AP)

18. Komitet Okręgowy OF w Skierniewicach (część województwa łódzkiego, tj. powiaty: łowicki, rawski, miasto Skierniewice, skierniewicki; część województwa mazowieckiego, tj. powiaty: grodziski, grójecki, sochaczewski, żyrardowski); 96–100 Skierniewice, ul. Floriana 4, Izba Historii Skierniewic, tel. do sekretarza 606487769.

dr Mirosław Mylik (UKW) – przewodniczący
dr Anna Janus (CKU Skierniewice) – sekretarz
dr Piotr Karpiński (Klasyczne LO Skierniewice)
mgr Krzysztof J. Kaliński (I LO Łowicz)
mgr Anna Majda-Baranowska (Izba Historii Skierniewic)
mgr Genowefa Śledź (LO Mszczonów)

19. Komitet Okręgowy OF w Szczecinie (całe województwo zachodniopomorskie, tj. powiaty: białogardzki, choszczeński, drawski, gołeniewski, gryficki, gryfiński, kamieński, kołobrzeski, miasto Koszalin, koszaliński, łobeski, myśliborski, policki, pyrzycki, sławieński, stargardzki, miasto Szczecin, szczecinecki, świdnicki, miasto Świnoujście, wałecki); 70–507 Szczecin, ul. Henryka Pobożnego 2, II LO, tel. (91) 4336117, tel. do sekretarza: 691981520, e-mail: kolodzinski@hot.pl

dr hab. prof. US Wojciech Krysztofiak – przewodniczący
mgr Paweł Kołodziński (II LO Szczecin) – sekretarz
dr Waław Janikowski (US)
dr Stanisław Piskorz (SSWS)
dr Krzysztof Saja (US)
dr Adriana Schetz (US)
dr Dariusz Zienkiewicz (US)
mgr Marek Więclaw

20. Komitet Okręgowy OF w Warszawie (część województwa mazowieckiego, tj. powiaty: ciechanowski, gostyński, legionowski, makowski, mławski, nowodworski, miasto Ostrołęka, ostrołęcki, otwocki, piaseczyński, miasto Płock, płocki, płoński, pruszkowski, przasnyski,

pułtuski, sierpecki, miasto Warszawa, warszawski zachodni, wołomiński, wyszkowski, żuromiński); **00–330 Warszawa, ul. Nowy Świat 72, Pałac Staszica, p. 160, tel. (22) 6572759. e-mail jarszak5@wp.pl**

doc. dr hab. Józef Andrzej Stuchliński (WP TWP) – przewodniczący

prof. dr hab. Paweł Łuków (UW) – wiceprzewodniczący

mgr Jarosław Jarszak – sekretarz

dr hab. Ewa Borowska (UW)

prof. dr hab. Krystyna Krauze-Błachowicz (UW)

dr hab. Mikołaj Olszewski

dr Edyta Kubikowska

dr Renata Wieczorek

mgr Łukasz Kowalik

mgr Marta Zaręba

21. Komitet Okręgowy OF w Zielonej Górze i Gorzowie Wielkopolskim (całe województwo lubuskie, tj. powiaty: miasto Gorzów Wielkopolski, gorzowski, krośnieński, międzyszycki, nowosolski, słubicki, strzelecko-drezdenecki, sulęciński, świebodziński, wschowski, miasto Zielona Góra, zielonogórski, żagański, żarski); 65-762 Zielona Góra, al. Wojska Polskiego 71A, Instytut Filozofii Uniwersytetu Zielonogórskiego, tel. (68) 3283132/33/34, e-mail: p.walczak@ifil.uz.pl

prof. dr hab. Liliana Kiejzik (UZ) – przewodnicząca

dr Grażyna Sopalak (filia AWF) – wiceprzewodnicząca

dr Paweł Walczak – sekretarz

dr Tomasz Mróz

dr Zbigniew Syska

dr Tomasz Turowski

dr Marcin Sieńko

mgr Błażej Baszczak

mgr Halina Uchto

KOMITET GŁÓWNY OF

prof. dr hab. Barbara Markiewicz (UW) – przewodnicząca, sekr. nauk.

ks. dr hab. Jan Krokos (UKSW) – wiceprzewodniczący

prof. dr hab. Józef Niżnik (IFiS PAN) – wiceprzewodniczący

dr Magdalena Gawin – sekretarz KG OF

mgr Sabina M. Bagińska – kierownik Biura OF

mgr Barbara Kalisz – redaktor BOF

mgr Adam Andrzejewski (doktorant UW)

mgr Tomasz Dreinert (UŚ)

prof. dr hab. Tadeusz Gadacz (IFiS PAN)

mgr Paweł Kołodziński (II LO Szczecin)

mgr Michał Koss (III LO Gdynia)

prof. dr hab. Krystyna Krauze-Błachowicz (UW)

mgr Wojciech Kubiak (XXXVIII LO Warszawa)

mgr Maria Mazurkiewicz (X LO Toruń)

dr hab. Józef A. Stuchliński (WP TWP)

mgr Marcin Szymański (III LO Opole)

dr hab. Krzysztof Śleziński (UŚ Cieszyn)

prof. dr hab. Włodzimierz Tyburski (UMK)

dr hab. Tomasz Wiśniewski (UW)

dr Rafał Wonicki (IF UW)

mgr Andrzej Ziółkowski (LO Gostynin)

ul. Nowy Świat 72, Pałac Staszica, p. 160, 00-330 Warszawa

tel. (22) 826-52-31 w. 759; tel. (22) 657-27-59

www.ptfilozofia.pl

e-mail: olimpiad@ifispan.waw.pl

Noty o autorach

Antti Autio – Finlandia

Adam Andrzejewski – doktorant IF UW

Bartosz Francki – uczeń kl. III, Wielokulturowe Liceum Humanistyczne
im. J. Kuronia w Warszawie

Magdalena Gawin – dr, sekretarz KG OF

Elżbieta Górecka – mgr, nauczycielka w ZSO nr 6 im. J. Kochanowskiego
w Radomiu

Artur Harris – uczeń kl. II, I SLO z Maturą Międzynarodową w Warszawie

Stanisław Jędrzak – uczeń kl. III, LXIV LO im. S. I. Witkiewicza w War-
szawie

Patryk Kurowski – uczeń kl. III, II LO im. B. Chrobrego w Sopocie

Dorota Halina Kutyla – doktorantka IF UW

Łukasz Malinowski – dr, nauczyciel w Gim. nr 5 „Szkola Marzeń” w War-
szawie

Stanisław Matys – uczeń kl. III, XIII LO w Szczecinie

Iván György Merker – Węgry

Bartłomiej Witeszczak – uczeń kl. I, XXII LO im. J. Marti w Warszawie

Marta Zaręba – doktorantka IF UW